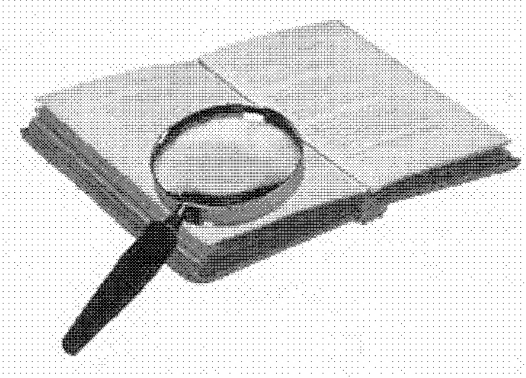
الدكتور عبد الرحيم الكردى
أستاذ النقد والأدب الحديث



قراءة النص

مقدمة تاريخية

مكتبة الآداب
٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة - ت : ٣٩٠٠٨٦٨

قراءة النص

مقدمة تاريخية

الأستاذ الدكتور

عبد الرحيم الكردي

١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦م

الناشر

مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة - ت: ٣٩٠٠٨٦٨

e.mail: adaboo;@hotmail.com البريد الإلكتروني

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

الكردي ، عبد الرحيم.

قراءة النص: مقدمة تاريخية

/ عبد الرحيم الكردي. — ط١.-

القاهرة : مكتبة الآداب، ٢٠٠٦.

١٨٠ ص ؛ ٢٤ سم.

تدمك ٢ ٨٠٠ ٢٤١ ٩٧٧

١ — الأدب — تاريخ ونقد

أ — العنوان

٨٠٩,٩

الطبعة الأولى: ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ

اسم الكتاب: قراء النص

مقدمة تاريخية

تأليف: أ. د. عبدالرحيم الكردي

رقم الإيداع: ٢٠٠١٣ لسنة ٢٠٠٦م

الترقيم الدولي: I.S.B.N. 977 – 241 - 800 - 2

مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة

هاتف [illegible]

e-mail: adabook@hotmail.com

الفهرس

الموضـــــوع	الصفحة
مقدمة	٥
الباب الأول	(١٧ – ١١٧)
قراءة النص حتى القرن الثاني للهجرة	
الفصل الأول: القراءة اللغوية	١٨ – ٤٤
الفصل الثاني : القراءة التأويلية	٤٥ – ٨٦
الفصل الثالث: القراءة التجديدية	٨٧– ١١٧
الباب الثاني	(١١٨ – ١٧٠)
قراءة النص حتى القرن الخامس	
الفصل الأول : القراءة البديعية	١١٩ – ١٤١
الفصل الثاني : البحث في جماليات المعنى عند الأشاعرة	١٤٢ – ١٧٠
خاتمة	١٧١، ١٧٢
أهم المصادر والمراجع	١٧٣ – ١٨٠

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ ﴾

صدق الله العظيم

مقدمة:

شاع في الآونة الأخيرة الاهتمام بالقارئ عند دراسة النصوص الأدبية، وجاء هذا الاهتمام علي أنقاض الاهتمام بالمناهج التي تعتمد علي العناية بالنص الأدبي نفسه ، باعتبار أن الجسد اللغوي للنص عند أنصار هذه المناهج هو المدخل الفيزيقي الوحيد لإدراك حقيقة النص إدراكا علميا ، أو باعتبار النص وحدة بنيوية مستقلة عن المؤلف والقارئ ، ومستقلة أيضاً عن البيئة الثقافية التي أنتج فيها .

جاء هذا الاهتمام بالقارئ وبخاصة في البيئات العربية موازياً بل مقترناً بالاهتمام بالتجريب في إبداع الأدب ، فكل من التجريب في الإبداع الأدبي والنقد المعتمد علي القارئ خروج علي النمطية ، وتمرد علي الرتابة ، وكسر للأطر المعتمدة مسبقاً ، ومن ثم فإن القراءة لأي نص تصبح – في ظل هذا المنهج - بحثاً تجريبياً فيه ، مثلما كان الإبداع بحثاً تجريبياً في الحياة وفي الفن أيضاً ، لكن كلاً من الابداع الأدبي التجريبي والدخول إلي نقد النص من زاوية القارئ كانت له دوافع خاصة في الثقافة العربية تختلف عن الدوافع التي أدت إليه في الثقافة الغربية ، فقد كان الاهتمام بالقارئ في الغرب وليد التحول الأيديولوجي في الفكر ، كان وليد الانتقال من الاعتقاد في المطلق إلي التسليم بالنسبي، وذلك بعد ظهور نظريات النسبية ، وتأثيرها في كل جوانب الحياة العلمية والثقافية والأدبية، وبعد انتشار حالة الإحباط التي رافقت انهيار اليقين العلمي في القرن العشرين في أوربا وبعد الخسائر الإنسانية البشعة خلال الحربين العالميتين.

أما في البيئة العربية فقد كان الأمر مختلفاً بعض الشيء، إذ كان هذا الاهتمام إما بدافع التقليد لكل ما هو جديد في الغرب – تحقيقاً لمقولة ابن خلدون في تقليد المغلوب للغالب - وإما للتعبير عن حالة الإحباط والملل ، والثورة المكبوتة عند المثقف العربي من حالة الركود والإقصاء التي تمارس ضده بشكل محكم.

وهكذا نري أن نظرية القارئ في الثقافة الغربية كانت عنصراً من عناصر أيديولوجية عامة ، كانت جزءاً من تحول فكري شامل ، بينما كانت في الثقافة

العربية المعاصرة مجرد رد فعل ، أو مجرد تعبير عن حالة اجتماعية طارئة ، فكل نظرية نقدية في الغرب في العصر الحديث غالباً ما تقبع وراءها فلسفة ، وهذه الفلسفة لابد أن يكون لها جذور عميقة في المنظومة الفكرية والاجتماعية والحضارية للحضارة الغربية ، حضارة الشعب الذي أنتج أبناؤه هذه الفلسفة ، وأي تحول كان يطرأ على هذه المنظومة كان يتبعه بالضرورة تحول في النظريات النقدية لهذه الثقافة ، بل كان يتبعه تحول في الإبداع الأدبي نفسه .

يقول تودروف مبيناً حالة التغير التي طرأت على الفكر الغربي ، والتي أدت بدورها إلى نشوء نظريات جديدة في النقد الأدبي ، ومنها بالطبع نظرية القارئ:

" إن التفكر حول الأدب والنقد ينتمي إلى الحركات الأيديولوجية التي تسيطر على الحياة الفكرية في أوربا خلال ما اتفق على تسميته بالعصر الحديث، لقد ساد الاعتقاد فيما مضى بوجود حقيقة مطلقة ومشتركة ذات معيار عالمي – واتفق أن تطابق هذا المعيار خلال قرون عدة مع العقيدة المسيحية – وأدى انهيار هذا الاعتقاد والاعتراف بالتنوع والمساواة بين البشر إلى النسبوية والفردية وأخيراً إلى العدمية"[1].

هكذا يرى تودروف أن هذا الاهتمام في أوربا بالنقد القائم على رصد القراءة الارتيابية للنص ، أو القراءات الفردية له ، جاء مواكباً للتطور الأيديولوجي الذي أفرز الفلسفة النسبية ، وأدى إلى تلاشي الاعتقاد في التفكير النموذجي المطلق الذي يصلح لكل البشر.

على أن النقاد الذين يتناولون موضوع قراءة النص في اللغة العربية الآن أكثرهم تراجمة ، يعنون بنقل التجارب والنظريات النقدية الغربية الجاهزة أكثر من عنايتهم بالبحث في النصوص الأدبية العربية نفسها أو طرق قراءتها ، على اعتبار

---

[1] تودروف : نقد النقد (رواية تعلم) ترجمة سامي سويدان ، منشورات مركز الإنماء العربي بيروت ص ٢١.

أن نظريات القراءة هذه من النظريات الحديثة، التي لم يعرفها الناس في العالم كله إلا علي أيدي النقاد الغربيين في العصر الحديث ، وبعد ظهور النظريات الأيديولوجية التي أشرنا إليها - في الغرب .

وهذا حق ، لكن من الحق أيضاً أن قراءة النص لايختص بها شعب دون شعب ، ولا ثقافة دون ثقافة ، فمنذ وجدت النصوص وجد القراء ، سواء أكان هذا في الشرق أم في الغرب ، بل إن الثقافة العربية الإسلامية احتوت تراثاً ضخماً من الكتابات التي ترصد مناهج القراءات النصية ، والتي تحدد اتجاهاتها وتقنن قواعدها وإن كانت تسير في طرق واتجاهات تختلف عن نظريات التلقي المعاصرة ، وهذا أمر منطقي ، فهي نشأت في عصر غير العصر ، وفي ثقافة غير الثقافة ، لكنها علي أي حال تختص بعملية القراءة ، وتنتمي إلي النقد المتعلق بها .

قد يقول قائل : إن الرصيد الضخم الذي يحويه التراث العربي من التأويلات أو التفسيرات النصية ــ أو من النظريات التي حاولت تقنين التفسير أو التأويل ــ ليست مما نحن فيه ،

أولا : لأنها لم تكن جديدة ولا فريدة في موضوعها ومنهجها ، فقد سبقتها شروح وتأويلات كثيرة للكتب المقدسة وغير المقدسة في الشرق وفي الغرب منذ الإغريق وشروح التوراة وغيرها .

ثانياً : لأنها وليدة السلطة النصية في أعمق صورها ، حيث يتمتع النص خلالها بسلطة مطلقة يستمدها من الدين ، أو من التاريخ وعبق الماضي ، وأن النص في هذه الأحوال يحبس القارئ في دائرة مغلقة ، يبطش به ويستعبده ويقصيه ولايملك القارئ في هذه الأحوال إلا أن يتعامل مع النص تعاملاً سلبياً يكتفي فيه بالتفسير والشرح والتأويل ، وهي مظاهر متنوعة للتلقي السلبي للقارئ المكبل الذي لا يجرؤ علي الاعتراض أو المناقشة ، ومن ثم فإن هذا القارئ لا يصلح منطلقاً للتحليل . وليس هو القارئ الديمقراطي الحر الذي يشكل محور القراءة التي نتحدث عنها ، القراءة الإيجابية التي يشارك القارئ فيها

المؤلف أو يتفوق عليه في إنتاج الدلالة منها ، بل ربما يزيحه عن عرشه التقليدي ليحل محله فيبدع هو الدلالة ، أو يبدع دلالة لا يربطها بالنص المقروء إلا علاقة واهية ، ومن ثم فإن القارئ الحديث الذي تدور حوله نظرياتالقراءة المعاصرة يصبح هو المحور في عملية القراءة .

هذا القائل يكون علي حق إذا حصرنا كل أنواع القراءة في نوع واحد هو القراءة الحداثية للنصوص ، حسب المفهوم الغربي للحداثة ، أو ما بعد الحداثة ، عندئذ تكون هناك رؤية واحدة لمفهوم القراءة ، وأيديولوجية قرائية واحدة فقط تصلح لكل بيئة ثقافية في كل زمان وفي كل مكان ، علي اعتبار أنها هي الأيديولوجية الوحيدة التي تمثل الفكر الإنساني في أكمل صوره ، ذلك هو الفكر الغربي المعبرعن طائفة من المتعصبين لنظرية نهاية التاريخ وخاتمة البشر ، هذه الرؤية الواحدة – حسب هذا التصور الضيق – هي التي ينبغي عندهم أن تسود بل يرون أن هذه الرؤية ينبغي أم تهيمن علي كل الرؤى المحلية وتقضي عليها ، لأن هذه الرؤى المحلية حسب دعاة العولمة الثقافية – غير جديرة بالبقاء ، لأنها رؤى محدودة ومتخلفة .

إن دعاة هذا الاتجاه يتجاهلون حقيقة مهمة، وهي أن التنوع البشري والاختلاف الحضاري بين الشعوب أمر ثابت، مثله في ذلك مثل اختلاف الألوان والألسنة ، بل هم يتناقضون مع أنفسهم، لأنهم في الوقت الذي يدعون فيه إلي التنوع في الرؤى القارئة والحرية المطلقة في التأويل بل التشظي الذي يصل أحيانا إلى حد العدمية أو التفكيك ، في الوقت نفسه ينادون بمصادرة النزعات المخالفة ، وينكرون التنوع الثقافي والفكري ، ويريدون من العالم كله أن يفكر بطريقة واحدة.

إننا نؤمن بأن القراءة أكبر بكثير من هذا التصور الضيق الذي يحصرها في القراءة الحداثية أو ما بعد الحداثية للنص ، أو يحصرها في القراءة التفكيكية أو في غيرها ، ونري أيضاً أن الآليات التي تستخدم في تذوق النص والإحساس به أوسع مدي وأدق وألطف من أفق التوقعات وملء الفراغات النصية التي أشار إليهما أصحاب مدارس التلقي المعاصرة . إن القراءة في حقيقتها نوع من الإدراك

أو الوعي الذي يتوجه به القارئ إلي المادة المقروءة (أي النص) ، هي شكل من أشكال تفاعل الخبرات الإنسانية التي يملكها القارئ مع الخبرات الإنسانية التي لدي المؤلف من خلال نص مكتوب ، أيا كان شكل هذا التفاعل وأيا كانت معاييره ، فحيثما وجد هذا التفاعل المثمر بين الخبرة المختزنة في النص ، والخبرة المتفاعلة معه وجدت القراءة .

وفي كل الأحوال فإن القارئ لا يتمكن من الإدراك الكامل لكل الاحتمالات الممكنة في النص، وبخاصة النص الأدبي ، ومن ثم فإن النص يدخر دائماً دلالات جديدة لكل قراءة جديدة .

لأن النص الأدبي حمال أوجه ، زاخر بالفجوات ، مليء بالإشارات يتلفع بسحابات من الضبابية والغموض ، ومن ثم فإن القارئ يستعين بملكه الخيال لإكمال الصور الناقصة ، ويستعين بالحدس لاستنباط المعني الخفي، أو إدراك المغزى ، ويستعين بالذوق للإحساس بالجمال ، ولما كان الخيال والحدس والذوق الجمالي من القدرات التي تغذيها الخبرات السابقة للقارئ فإن القراءة تتنوع بتنوع الخبرات التي يحملها القراء ، وتختلف باختلاف بيئاتهم الثقافية ، وباختلاف أيديولوجياتهم ، واتجاهاتهم وأذواقهم ، بل تختلف باختلاف الأهداف التي يقرأون النص من أجلها .

ومن ثم فإن هناك قراءة تفسيرية للنص تستهدف فقط مجرد البحث عن المعني ، أو عن قصد المؤلف ، إيماناً من أتباع هذا النوع من القراءة بأن كل نص لابد أن يكون صاحبه قد صاغه للتعبير عن معني ما ، وإلا لكان ضرباً من اللغو ، وأن المؤلف قد صاغ هذا المعني حسب شفرة خاصة استمدها من الأعراف التعبيرية للثقافة التي كتب النص من خلالها ، وأن وظيفة القارئ فقط تكمن في فك رموز هذه الشفرة ، للتوصل إلي المعني الكامن في النص ، كما أن أكثر أنصار القراءة التفسيرية يعدون النص نفسه مصدراً للمعرفة ، ومن ثم فإنهم يتعدون طور الفسر إلي الشرح والتوضيح ، ولما كان المفسرون يتفاوتون علماً وذكاءً وخبرة ، فإن تفسيراتهم لابد أن تختلف حول النص الواحد ، بل إن الأساليب التي يستخدمونها في شرح ما فهموه من النص يعمل علي تفاوتهم ، كما أن الرؤى التي

ينظرون من خلالها إلي المعني تعمل علي استقلال كل مفسر عما سواه ، ولـذلك فإننا نجد التفسيرات العديدة للقرآن الكريم في مختلف العصور ، منذ العصر الأول حتى الآن لا يلغي بعضها بعضاً ولا يغني بعضها عن بعض ، ولو كانت العقلية العربية الإسلامية تنكر هذا الاختلاف لا كتفي المسلمون بتفسير واحد ، ولما أجهدوا أنفسهم في البحث عن تفسيرات جديدة ، وهذا يدل علي أن التلقي للنص مهما كانت درجة سلبيته لا يؤدي بالضرورة إلي الموضوعية أو الحياد فى فهم الـنص ، لأن القراءة مهما كان نوعها هي نتاج التفاعل بين القارئ والنص ، وإن كان في كثير من الأحيان تفاعلاً بين عنصرين غير متكافئين .

وهناك قراءة أخري تأويلية يتعدي القارئ فيها دور الباحث السلبي عن المعني إلي دور الصانع له ، فالقارئ المتأول يلون النص بلونه هو ، فلا ينظر إلي النص باعتباره مادة موضوعية مستقلة ، بل ينظر إلي صورة النص كما ارتسمت في ذاته هو ، فيقرأ النص الذي في عقله وليس النص كما هو في الواقع ، فإذا كان القارئ ذا ميول اشتراكية مثلاً أو يمينية أو ذا نزعة خاصة ، تلون النص بألوان هذا الاتجاه أو ذاك ، كما تتلون الصورة بلون المرآة العاكسة ، وكما تتكسر بانكسارها ، ولهذا فإن النص الواحد تختلف دلالاته باختلاف التأويلات الموجهة إليه.

إن هذه القراءة التأويلية تكون نتائجها طريفة في مجال النص الأدبي لكنها في النصوص الدينية والقانونية تصبح مفسدة ، لأن الأهواء والآراء الخاصة للقراء في هذه الحالة تطغي علي الدلالة ، بل تصبح الآراء الخاصة أصلاً ويصبح النص تابعاً لها ، ثم تنسب هذه الدلالات للنص الأصلي ، وتستمد قوتها من قوته.

وهناك نوع ثالث من القراءة هو أكثر رقياً وفائدة من النوعين السابقين ، "إنه القراءة الخلاقة ، فالقارئ في هذا النوع لايستسلم للسلطة التاريخية للنص ، ولايحاول تضخيم ذاته ، ولايتلقى النص تلقياً سلبيا، بل يعمل علي إنتاج الدلالة عن طريق الإدراك والتحليل والمقارنة والنقد ، يسائل القارئ النص ، ويزنه بعقله حسب معايير يقبلها المنطق الإنساني ، وتستثير القراءة في ذهنه أسئلة جديدة

وأفكاراً جديدة ، يمكن أن تتفاعل مع العصر الذي يعيش فيه القارئ ، فـلا يلغـي القارئ ذاته لحساب النص ، ولا يصادر النص لحسابه ، ولا يغادر عصره ليعيش في عصر الكاتب ، ولايلغي عينيه لينظر بعيني الكاتب ، هو فقط إنسان موضوعي وإيجابي ومنطقي يتفاعل مع النص لإنتاج دلالة ما ، وهدفه البحث عن الحقيقة.

هذه الأنواع الثلاثة من القراءة موجودة في الثقافة العربية القديمة ، ولهـا روابط قوية بالأنساق الفكرية في العقل العربي ، بل إن كثيرين من العلماء القدماء حاولوا اكتشاف الأصول والأسس التي تحكم القراءة الخلاقة ، مثلما فعل الشـافعي رضي الله عنه في عمله الرائد الذي حدد فيه منطق إنتاج الدلالة النصـية بمهـارة فائقة ، إلي درجة يمكن وصف عمله هذا " بالمنهج العلمي" فالعلم الذي أطلق عليه فيما بعد مصطلح " أصول الفقه" والذي ابتكره الشافعي ليس إلا منهجـاً للقـراءة الخلاقة للنص .

وهذا المنهج وغيرة يدحض افتراءات كثيرة ألصـقت بالثقافـة الإسـلامية العربية ، حيث رميت هذه الثقافة بالجمود في قراءة النصوص ، ووصـمت بأنهـا ثقافة تسلطية ، تلغي الحرية الذاتية للقراء أمام سلطه النصوص [1]، علي الـرغم من أن المبادئ التي قام عليها الإسلام ترفض القراءة المقلدة للنصوص ، بل تجعل التجديد فريضة إسلامية ، وترفض السلطة التي يستمدها النص من التاريخ أو مـن أي مصدر آخر غير العقل والتدبر ، أما القراءات السلبية التي كانت في عصـور الضعف والانحطاط والتي اتخذها الطاعنون دليلاً علي سلبية القارئ العربي القديم ، فهي لا تحسب علي الثقافة الإسلامية العربية ، لأنها مرحلة طارئة وآفة عارضة قد تصيب كل ثقافة في مرحلة من مراحلها .

وقد كان السلف الصالح رضوان الله عليهم يؤمنون بأن القراءات الخلاقـة للنص القرآني نفسه شكل من أشكال الثراء في النص ، ودليل من دلائل الإعجـاز

---

[1] راجع في هذا الشأن كتاب " مذاهب التفسير الإسلامي " لجولد تسيهر ، وكتاب " حضـارة الإسـلام " لجوسـتاف جرونيباوم، وكتاب " الثابت والمتحول " لأدونيس.

فيه ، ولذلك فإن الزركشي مثلاً ينقل عن سهل بن عبد الله ، أنه كان يقول :" لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنه كلام الله ، وكلامه صفته ، وكما أنه ليس لله نهاية فكذلك لانهاية لفهم كلامه ، وإنما يفهم كلٌ بمقدار مايفتح الله عليه، وكلام الله غير مخلوق ، ولا تبلغ إلي نهاية فهمه فهوم محدثه مخلوقة"[1].

كلام سهل بن عبدالله رضي الله عنه هنا يبرهن علي أن أكثر الاتجاهات الإسلامية تشدداً –وهو الاتجاه السلفي الذي ينتمي إليه سهل– كانت تؤمن أيضاً بالقراءات المتجددة الخلاقة للنص ، بل كانت تؤمن بعدم تناهي الدلالة النصية ، فليس المعتزلة أو الخوارج وحدهم إذن هم الذين رفعوا راية تعدد القراءة . كما يظن كثير من الناس.

ولا عبرة بما يدعيه البعض من أن الثقافة الإسلامية سواء كانت مجددة أم غير مجددة لا تخرج عن كونها ثقافة نصية تسلطية منغلقة تدور حول معنى واحد احتواه النص القديم وتستمد معارفها منه، وتعود إليه وتلغي فكرها وذاتها وشخصياتها المتفردة المبدعة، لأن هؤلاء المدعين لم يدركوا حقيقة ما مارسه العلماء المسلمون من قراءة خلاقة للنص، قراءة إبداعية تجعل المفكر لا ينطلق من الفراغ ليقفز في فراغ، بل ينطلق من معلوم ليصل إلي مجهول، قراءة واسعة الأفق ، تتحلي بالحرية والحث علي الإبداع والتفرد وتتواصل مع تراثها ولا تتنكر له.

فأين هذه القيود النصية التي يدعون وجودها في قراءة النص القرآني مثلاً، وهو أكثر النصوص قدسية في الثقافة الإسلامية علي الإطلاق ، أين هذه القيود في قول أبي بكر بن العربي في كتابه " قانون التأويل ":" إن علوم القرآن خمسون علماً وأربعمائة وسبعة آلاف علم وسبعون ألف علم، علي عدد كلم القرآن، مضروبة في أربعة، وهذا مالا يحصي ولا يعلمه إلا الله عز وجل"[2].

---

[1] الزركشي: البرهان في علوم القرآن جـ١ ص ٨

[2] المرجع السابق جـ١ ص ١٦، ص ١٧

إذا كانت معاني القرآن بهذا الاتساع وكان الإسلام نفسه - بخلاف الديانات الأخرى يتوجه بدعوته إلي الآحاد ، أي الأفراد محتجاً عليهم بالنص القرآني ،دون وساطةمن أحدلأحد أو وصايةعلى أحد أوتحميل إنسان وزر إنسان آخر فإن في ذلك دليلاً علي أنه يدعو إلي القراءة المنفردة الخلاقة للقرآن[1]،ويعمل علىتقوية الشعور بالمسئولية الفردية للإنسان الفرد عما يفهم أو عمايعمل.

إن إماطة اللثام عن المناهج العربية القديمة في قراءة النص يبرهن علي أن نظريات القراءة ليست ابتكاراً معاصراً من بنات الفكر الغربي وحده ، ويدل علي أن الإنسان العربي المعاصر يمتلك من الجذور الثقافية التي تمكنه من إنتاج مناهج نقدية تعبر عن فكره وتتلاءم مع ذوقه ، فالقراءة نفسها عامل إنساني مشترك بين جميع الشعوب ، ومن ثم فإن رصد القوانين التي تحكمها ليس حكراً علي ثقافة دون ثقافة ، إذ يمكن لكل ثقافة أن تكتشف المناهج التي تتلاءم مع فكر أبنائها ، وتتطور بتطور اتجاهاتهم ورؤاهم للحياة.

وإذا وازنا بين الثقافة العربية والثقافات القديمة الأخرى من حيث الاهتمام بقراءة النص ، لوجدنا التراث العربي أكثر غني وتنوعاً لأن أكثر العلوم العربية من نحو وصرف ولغة وأصول فقه وتفسير إنما ابتدعت بهدف قراءة القرآن الكريم قراءة صحيحة ، بل إن بعض العلماء يري أن علوم الكلام أيضاً أنشئت من أجل قراءة النص القرآني، فهذا أبو بكر الباقلاني يناقش رأي المعتزلة في هذا الشأن وينقض حجتهم التي يرون فيها أن قراءة النص القرآني لا يمكن أن تؤتي ثمرتها الخلاقة إلا إذا عرفنا الله تعالي صانع هذا النص ، فكما أن كل كلام عندهم لا يعلم معناه إلا إذا علم المتكلم به فإنهم رأوا كذلك أن القرآن لا يفهم إلا إذا فهمت ذاته تعالى ،أي أن المعتزلة كانوا في بحثهم عن الذات والصفات إنما كانوا يفعلون ذلك بهدف قراءة النص قراءة صحيحة.

---

[1] راجع الباقلاني : إعجاز القرآن ص ٢٥

يقول الباقلاني :" وذلك يدل علي بطلان قول من زعم أنه لا يمكن أن تعلم بالقرآن الوحدانية ، وزعم أن ذلك مما لا سبيل إليه إلا من جهة العقل ، لأن القرآن كلام الله عز وجل ولا يصح أن يعلم الكلام حتى يعلم المتكلم أولاً "[٢].

يري الباقلاني – خلافاً لذلك – أن قراءة النص القرآني ليست متوقفة علـى معرفةالذات الإلهية أولاً بل يرى أن الاعتماد علي تحليل البناء التركيبي لهذا النص وحده يمكن أن توصل إلي فهم معني الوحدانية دون تجشم البحث الكلامـي عـن الذات الإلهية صانعة النص، كما يدعي أصحاب علم الكلام.

إن البحث عن نظريات عربية قديمة فى مجال قراءة النص ليسـت دعـوة للانغلاق علي الذات ، أو عدم قبول الآخر ، بل هي دعوة لإثبات الـذات الثقافيـة العربية ، دعوة إلي المشاركة في إنتاج المعرفة الإنسانية والعلم الإنساني ، وعـدم التوقف عند حدود الاستهلاك الفكري ، أوالتقبل السلبي للمنتجات الثقافيـة الغربيـة الجاهزة ، وقناعة من المؤلف بأن التنوع الثقافي حقيقة راسخة لا يمكن تجاهلهـا، وأن هذا التنوع القائم علي التكامل والتفاهم والحوار يـؤدي إلـي تقـدم البشـرية وتطورها،وأن هناك فارقا بين قبول الآخروبين الخضوع له.

ولا يكون ذلك إلا بالوعي بالذات ، واكتشاف العناصر التراثيـة العقلانيـة المؤهلة لتغذية العوامل الإيجابية المعاصرة في إنتاج المناهج الخلاقة، مـن خـلال النبش في الذاكرة القومية عن القراءات المنهجية ، ووصفها من منظور حديث.

علي أن المنهج الذي التزمناه في هذا الكتاب لايعتمد علـي تتبـع جميـع القراءات التى تناولت نصوصاً والوعي بها في التراث العربي، فهذا فوق الطاقـة، بل هوفي هذه المرحلة الاستكشافية قليل الجـدوى، وإنمـا عنينـا فقـط برصـد الظواهرالمحورية و الجديدة فقط، الظواهر التي أضافت شيئا ما إلي مـا سـبقها، هدفنا فقط تتبع الجديد الذي يبتكر نسقاً لم يسبق إليه.

إنه تأريخ تجديدي للمحاولات التي بذلت في تقنين قراءة النص في التراث العربي، منذ القرن الثاني حتى القرن الخامس ، وهي الفترة التي ازدهـرت فيهـا

---

[٢] الباقلاني : إعجاز القرآن ص ١٧.

الحضارة العربية ، وتوافرت فيها عوامل الابتكار ، وهي الفترة نفسها التي تحولت فيها المعارف العربية إلي علوم ، وتحولت السليقة إلى مناهج وقواعد.

وقد مر تطور الوعي بالقراءة في هذه الفترة بمرحلتين الأولي كانت في القرن الثاني للهجرة ، وأفرزت ثلاث نظريات قرائية ، وهي : القراءة اللغوية عند علماء اللغة ، والقراءة التأويلية عند المعتزلة ، والقراءة التجديدية عند الشافعي.

أما المرحلة الثانية فكانت في القرون الثلاثة التالية وظهرت فيها نظريتان هما : القراءة البديعية عند ابن المعتز ، وقراءة المعني قراءة جماليه عند الأشاعرة.

وهنا تجدر الإشارة إلي أن هدفي من هذا الكتاب هو التنبيه إلي رؤوس المناهج الكبيرة في قراءة النص ، أي الأصول النظرية ، وليس هدفي تتبع التطبيقات المتشعبة لكل نظرية ، فهذا مطلب عظيم لكنه يحتاج إلي وقت يعجز الباحث الواحد من الوفاء بمطالبه، ولا يتسع له كتاب واحد ، لأن كل نظرية من هذه النظريات تحولت بمرور الزمان إلي مذهب أو عدة مذاهب ، وكل مذهب له أنصاره علي اختلاف نزعاتهم ، وكل واحد من أتباع المذهب قرأ النص حسب ثقافته واتجاهاته ، فأصبحت هناك قراءات شتي للمعتزلة وقراءات أخري للأشاعرة وقراءات ثالثة لأدباء بديعيين اهتموا بالجانب البديعي في النص ، بل إنني أري أن موضوع التأويل في التراث العربي لم يدرس بعد الدراسة التي تليق به ، وهكذا .

لم يكن هدفنا استقصاء هذه القراءات ، بل هدفنا الرئيس هو البحث عن أهم المناهج التي استنبطها السلف في عصور الحضارة العربية الزاهرة في مجال قراءة النص لكي تكون بعدا استراتيجياً لذا في بحثنا نحن عن مناهج تتلاءم مع ذوقنا وثقافتنا الآن.

كما أنني لم أتابع المسيرة الزمانية لحركة القراءة النصية بعد القرن الخامس رغم وجود كتب عظيمة اهتمت بالقراءة التفسيرية للنص القرآني أمثال كتاب (قانون التأويل) لابن العربي، وكتاب (البرهان في علوم القرآن) للزركشي وكتاب (الإتقان في علوم القرآن) للسيوطي وغيرها ، لأن هذه الكتب لم تبتكر نظريات جديدة في القراءة مثل التي ابتكرها المعتزلة أو الإمام الشافعي أو ابن المعتز ، بل اهتمت بالآليات والأدوات والمعارف التي يتطلبها قارئ النص ، لقد

عمقت هذه الدراسات الجانب المعرفي بعمل القارئ وقننت أشتات القراءة لكنها لم تضف نظريات جديدة.

وبعد .. فإنني أرجو أن يكون هذا الجهد خالصاً لله نافعاً لكل باحث مخلص يعتز بتراث أمته، ويحافظ على هويته، في وقت تعصف فيه رياح العولمة بل رياح الهيمنة الثقافية بكل غال ورخيص.

الباب الأول
قراءة النص
حتى القرن الثاني للهجرة

الفصـــــل الأول
القـــراءة اللغوية

عندما نزل القرآن الكريم كان العرب يقرأونه ويفهمون معانيــة ويحســون بجماله بطريقة تلقائية تعتمد علي السليقة وعلي الذوق الفطري ، لأنه نزل بلغــتهم التي جبلوا عليها ، واستخدم أدواتهم التعبيرية التي يخاطب بها بعضـــهم بعضــاً ، وكانوا يفهمون كلام النبي صلي الله عليه وسلم لأنه واحد منهم ، وكـــانوا كـــذلك يقرأون الشعر الجاهلي والشعر الإسلامي المعاصر لهـــم ، كـــانوا يفعلـــون ذلـــك باعتبارهم جزءاً من السياق النصي والدلالي المكون من أربعةعناصرهي:

١- الإرسال المتمثل في الشعراء والخطباء .

٢-الاستقبال المتمثل فيهم هم ، باعتبـــارهم متلقـــين قـــارئين للشـــعر أو مستمعين له وللخطابة .

٣-الوسيط الذي هو النص الشعري والخطابي،

٤-المنظومة الدلالية للمجتمع في الجاهلية وصدر الإسلام.

ومن ثم فإنهم لم يعتمدوا علي اللغة فقط في فهم النص أو في تذوقه ، بـــل اعتمدوا علي الموقف الخطابي ، الذي تعد اللغة إحدى عناصره ، كان الاعتمـــاد الأكبر علي الحس اللغوي والجمالي الذي لا يمكن أن يكتسب عن طريق الـــتعلم ، لأنه في ظل توافر هذا الحس اللغوي أو الحس الجمـــالي يكفـــي التلمـــيح عـــن التصريح ، وتسد فيه الإشارة مسد العبارة.

ويكون المسكوت عنه أحياناً أبلغ من المنطوق به ، وتتم فيه الأحوال أكثر مما تعبرعنه الأقوال ، ومن ثم فإن الدلالة المعنوية والجمالية كانت تنتج في أذهان القراء من المواقف التعبيرية أكثر مما كانت تأتي من العبارات اللغويـــة ، وكانـــت العناصر الميتافيزيقية التي تنبع خلف الجمل أقوي في دلالتها علـــي المعنـــي مـــن الجمل نفسها.

فلما انقضي هذا العصر الأول بدخول الشعوب غير العربية فـــي الإســـلام ونشوء جيل من المولدين لم يعش في البادية ،ولم يكتسب الحس اللغوي للغة العربية

التي كانت مستخدمة في العصر الجاهلي فشا اللحن -كما يقال- ، وفسدت السليقة اللغوية والجمالية ، بل استخدم المولدون منظومة تعبيرية ودلالية جديدة وأصبح لهم معايير جمالية خاصة تختلف عن المنظومة التي كانت معروفة في العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام . من ثم فإن هذا الجيل الجديد من المولدين والمستعربين عندما قرأ النصوص التي تنتمي إلي المنظومة القديمة (القرآن الكريم والحديث النبوي والشعر الجاهلي) قرأها قراءة لغوية فقط باعتبارها مكتوبة بلغة تنتمي إلي منظومة تختلف عن المنظومة التي يتخاطبون بها.

وأقصد بالقراءة اللغوية هنا الاعتماد فقط علي الهيكل اللغوي للنص باعتباره المصدر الوحيد للدلالة ، فالنص في هذا النوع من القراءة يتعامل معه القراء باعتباره وحدة لغوية مستقلةعن السياقات الدلالية للعصر الذي يعيشون فيه ، فهو يقرأ حسب القواعد النحوية والصرفية للغة العربية الفصحي وحسب المعجم اللغوي المروي عن الجاهلية ، وليس حسب المعجم المستعمل في عصر القراء ، يقرأ مثلما تقرأ النصوص المكتوبة بلغة أخري تعلمها القراء تعلماً ، ومن ثم فإن كل معني يحتمله النص اللغوي ويقبله عقل القارئ ويتوافق مع القواعد النحوية والصرفية والرواية اللغوية يكون وارداً . هذا الاعتبار ليس شيئاً كامناً في طبيعة اللغة ذاتها، بل هو من صنع القارئ ، وبحث هذه الإمكانات الدلالية والجمالية في هذا النوع من القراءة اللغوية ليس بحثا في اللغة ذاتها ، وإنما هو بحث في القراءة اللغوية ، يقول تودوروف:" ليست اللغة هي التي تعتبر ذاتية الغاية ، بل تلقي القارئ أو المستمع لها هو الذي يعتبر كذلك "[1].

عندما قرأ المولدون والمستعربون من أبناء الشعوب غير العربية النصوص العربية قرأوها علي أنها نصوص لغوية ساكنة ، كما أنهم استخدموا في قراءتها منظومة دلالية تراثية تختلف عن المنظومة الدلالية التي يستخدمونها في مخاطباتهم في حياتهم اليومية.

---

(1) تودروف: نقد النقد ص ٣١

والمراد بالمنظومة الدلالية هنا ما كانت تقصــــده المدرســــة الســـيميولوجية بمصطلح " النص "أي مجموع العلامات التي يستخدمها شعب من الشـــعوب فـــي التعبير عن المعاني والخواطر والأحاسيس التي تدور في عقول أبنائه ، من ثم فإن لكل ثقافة لدي شعب معين منظومة دلالية خاصة ، يستطيع بها الأدباء من أبناء هذا الشعب أن يكتبوا ، ويستطيع بها القراء أن يفهموا ما يكتب لهم ، هــذه المنظومــة ليست هي اللغة فقط ، بل هي أكبر من اللغة ، هي مجمل العلامات ، أو هي الوجه الدلالي الذي يضفيه المجتمع للأشياء المحيطة بهذا الشعب ، والتي تتغير دلالاتهــا بتغير ثقافة هذا الشعب ، سواء اختزلت هذه الأشياء في صور ، أي في علامـــات بصرية أو في علامات سمعية أم كان مدلولاً عليها بالكلمات والجمل .

في هذا العصر الجديد عصر المولدين اتسعت معارف النـــاس ، وكثـــرت المعاني في عقولهم وأتيح لهم الاطلاع علي أشياء لم تكن في دائرة معارفهم من قبل ودخل في حياتهم الكثير من المفاهيم والصور والدلالات التي كانـــت جـــزءاً مـــن منظومة الدلالات الفارسية والهندية والبيزنطية .

نتيجة لذلك تغيرت المنظومة الدلالية العربية عند المولدين عما كانت عليه عند العرب في العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام ، بل أصبحت اللغـــة التـــي يستخدمونها – رغم أنها عربية – غير اللغة التي كان أسلافهم يستخدمونها ، وكذلك فإن الوجه الدلالي للأشياء التي كانت موجودة في العصر الجاهلي – ولم تزل فـــي عصرهم – تغير أيضاً ، نتيجة للوعي الجديد الذي جاء مع تقدم العلـــم وازدهـــار الحضارة والاطلاع بل الامتزاج بالشعوب الأخرى .

فلم تعد دلالة (الإنسان) هي هي كما كانت في العصر الجـــاهلي أو فـــي صدر الإسلام – ولم تعد دلالة (الله) كما هي ، ولم يعد مفهومهم عن (الســـماء) (والأرض) و(الخير) و (الشـــر) و (العـــدل) و (التوحيـــد) و (المعـــروف) و(المنكر) كما كان في العصر الجاهلي وصدر الإسلام ، أنا لا أقصد هنا المعاني التي تفهم من اللفظ اللغوي الدال علي هذا الشيء أو ذاك ، بل أقصد الوجه الدلالي للصورة التي يستدعيها اللفظ ، والتي تفهم دلالتها في الذهن عند اســتدعائها فـــي

المخيلة ، فكل صورة لها وجه نفعي ، ولها وجه آخر دلالي عند أبناء الشعب الواحد ، فصورة الفرس مثلاً كانت توحي بالفروسية والفتوة والحرب في المنظومة الدلالية للثقافة العربية ، لكن الآن في عصرنا نحن بعد أن استغني عن الخيول في مجال الحروب وأصبحت الخيول يستعان بها في أعمال أقل قيمة مثل جر عربات (الكارو) مثلاً ، تغيرت دلالة صورتها في أذهان الناس وفي الأدب.

بالإضافة إلي ذلك فإن دائرة المنظومة الدلالية عند المولدين أصبحت أكثر اتساعاً ، نتيجة لدخول كثير من الأشياء والمفاهيم التي لم يعرفها العرب من قبل ، كما أن حياتهم العملية والعلمية والمعرفية والفكرية قد اتسعت فإن المنظومة الدلالية التي يستخدمون فيها صور هذه الأشياء للدلالة علي معان جديدة قد اتسعت أيضاً ، وبالتالي فإن اللغة ازدادت كلماتها وتعبيراتها ، وتحولت بطريقة تتلاءم مع الظروف الجديدة ، فدخلت في اللغة كلمات دخيلة ومعربة ومولدة ، واشتقوا من اللغة العربية القديمة صيغاً جديدة ، واستحدثوا تراكيب جديدة ، ونتيجة لتحول البنية العامة لهذه الدلالات تغيرت دلالات الكلمات والتعبيرات القديمة ، لأنها أصبحت جزءاً من بنية أكثر اتساعاً ، فهناك كلمات كانت قديماً تدل علي العموم أصبحت تدل علي الخصوص أو العكس ، وتحولت بعض الكلمات من حقل دلالي ألي حقل دلالي آخر، أو من معني إلي معني آخر داخل الحقل الواحد[1] وماتت كلمات وصور واستجدت أخري.

هذا التحول الكبير الذي لحق الحياة العربية بكل جوانبها ، ومنها الجانب الدلالي أحدث مشكلة فيما يتعلق بقراءة النص الديني والأدبي ، ذلك أن النص التراثي الذي ينتمي إلي المرحلة الأولي التي اصطلح لغوياً ونحوياً علي تسميتها بعصر الاستشهاد يمكن أن يقرأ بطريقتين.

الأولي: القراءة الجديدة من قبل المولدين حسب المنظومة الدلالية القديمة التي استطاع العلماء التعرف على ملامحها من خلال الرواية والتي استخدم النص

---

[1] راجع ابن قتيبة في كتابه (أدب الكاتب ، من ص ١٧ حتى ص ٣٧ في رصد هذه الظاهرة.

أدواتها عند إنشائه، أي قراءة النصوص التراثية حسب الصورة التي أدركها علماء اللغة وعلماء النحو وعلماء البيان المولدون – عن هذه المنظومة الدلالية القديمـــة ، أي أنها تتم بناء على رؤية قارئ افتراضي خبير يعلم ــ عن طريق العلم والحدس والرواية ــ أساليب العرب في دلالات التراكيب النحوية والبلاغية .

ويبدو أن فكرة هذا القارئ الافتراضي العالم بلغات العرب ، الناقد لأســـاليبهم، الخبير بطرق حياتهم، كانت مسيطرة على عقول النقاد والعلماء في هـــذه الفتـــرة المبكرة من تاريخ الثقافة العربية، فابن سلام الجمحي مثلاً أقام نظريته في النقـــد ، وفي تمييز الجيد من الرديء وتمييز الشعر المنحول من الشعر غير المنحول على افتراض وجود هذا القارئ الناقد النموذجي صاحب الذوق والعلم والخبـــرة ، فـــي مقولته المشهورة " والشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصـــناف العلـــم والصناعات[1].وفي تشبيهه القارئ الناقد بالصيرفي، في تلك الرواية التـــي يحكـــي فيها أن قائلاً قال لخلف :" إذا سمعت أنا بالشعر أستحسنه فما أبالي ما قلت أنت فيه وأصحابك ، قال : إذا أخذت درهما فاستحسنته فقال لك الصراف إنه رديء فهـــل ينفعـــك استحسانك إياه؟ "[2].

والإمام الشافعي اعتمد أيضاً على هذا القارئ الناقد النموذجي الافتراضـــي أو المثالي في نظريته عن الاجتهاد ، وعن الشروط التي ينبغـــي أن تتـــوافر فـــي المجتهد [3]لأن المجتهد عند الشافعي ليس إلا نموذجاً مثالياً لقارئ للـــنص الـــديني، والذي يشبه الناقد عن ابن سلام.

---

[1] محمد بن سلام الجمحي : طبقات فحول الشعراء : تحقيق محمود شاكر مطبعة المدني جـــ١ ص٥.

[2] المرجع السابق جـــ١ ص٧.

[3] الرسالة ص ٥٠٩.

الطريقة الثانية من طرق القراءةعند المولـدين: قـراءة الـنص حسـب المنظومة الدلالية المعاصرة للقارئ المولد وفهم الدلالات النصية تبعـاً للأعـراف الجديدة المكتسبة من الحياة العلمية والعقلانية الجديدة في العصر العباسي.

عندئذ حدثت اختلافات واضحة في الدلالة النصية بين القراءتين: القـراءة الجديدة حسب المنظومة المعاصرة، والقراءة الجديدة أيضاً حسب المنظومة القديمة، التي كانت في العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام، عصر النبي صلي الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين والتي عرفها العلماء عن طريق البحث والرواية.

وهنا نشأت مدرسة ثالثة ترفض القراءتين السابقتين كليهما في النص الديني خاصة، وتري أن قراءة النص قراءة جديدة أياً كان نوعها مرفوضة لأنها تختلـف عن قراءة السلف الفطرية التلقائية، ويرون أن أي تدخل من جانب المولـدين فـي استنباط الدلالة القرآنية يعد تفسيراً للقرآن الكريم بالرأي ، والتفسير بالرأي عنـدهم غير جائز، فإذا كان التسامح لديهم جائزاً في مجال الشعر والخطابة ، فإن ذلك غير مباح عندهم في مجال القرآن والسنة ، لأن هذه القراءة كما يرون سـوف تترتـب عليها أحكام تشريعية تمس أصول الشريعة ، وهذا مما لا يجوز التدخل فيه بالرأي.

ومن ثم فإن أنصار هذا الفريق المحافظ الذي عـرف بأصـحاب التفسـير بالمأثور يرون أن الدلالة الحقيقية للنص الديني ليست هي الدلالة التي تفهـم مـن قراءة النص اللغوي أياً كان المنهج المتبع في القراءة ، بل هي الدلالة التي فهمهـا السـلف الصـالح فـي عصـر النبـي صـلي الله عليـه وسـلم ، لأنهـم (أي السلف) أقدر فهماً وأكثر ورعاً وأقرب إلي النبع التشريعي من المولدين، وأسلم فطرة ، وأنقي سليقة ، ولذلك فإن أصحاب هذا الفريق يحـافظون علـي القـراءة الأولي، ويعتمدون فقط في فهمهم للنص علي الرواية عن السلف ويتبعون ما جـاء فيها دون زيادة أو نقص.

لكن المشكلة التي واجهت هذا الفريق الثالث أصحاب التفسير بالمـأثور أن الروايات الواردة عن السلف لم تف بالتفاصيل الدقيقة للمطالب التي نشأت في الحياة الجديدة هذه ، والتي كانت أكثر اتساعاً وثراء وتنوعاً من المطالب التي أثمرتها تلك

الحياة التي عاشها المسلمون بعد الفتوحات الكبرى ، فقد طرأت ظروف جديــدة ، ونشأت أسئلة جديدة تتطلب الإجابة عليها من خلال قراءة هذا النص الخالد الصالح لكل زمان ومكان .

وهنا لم يجد أتباع هذه المدرسة مفراً من البحث عن وسيلة أخري في قراءة الآيات والأحاديث التي لم ترد فيها رواية عن السلف عن هذه المســائل الجديــدة ، وفي استنباط الإجابات المعاصرة علي هذه الأسئلة الجديدة ، وكانت هذه الوســيلة هي الاعتماد علي عنصرين هما : **اللغة والقياس.**

وهنا اقتربت مدرسة التفسير بالمأثور من المدرسة اللغوية ، و أصبح النص عند هؤلاء السلفيين يقرأ قراءة لغويةخالصة في كثير من الأحيــان ، لأن الحيــاة الجديدة تتطلب تشريعات جديدة ولأن الروايات التي وردت عن الصحابة في فهـم النص القرآني أصبحت هي أيضا جزءاً من النص الكلي الذي تستنبط منه الأحكـام والدلالات التشريعية والأخلاقية والعقدية ، ومن ثم أصبحت هي نفسها مــادة للقــراءة اللغوية بالإضافة إلي النص الأصلي(القرآن والسنة).

أصبح النص الديني كله (أي القرآن الكريم والسنة وإجماع الصحابة) مادة لغوية يبحث في كل دلالاتها التي يتيحها التركيب اللغــوي للجمــل ، فــي ضــوء المروي عن العرب في عصر الاستشهاد ، وهنا ظهرت الحاجة الملحة إلي العلـوم التي تقنن كل المأثور اللغوي في هذا العصر المرجعي (عصر الاستشهاد) فنشأت العلوم التي تضع القوانين للمفردات اللغوية والتراكيب النحوية والصيغ الصرفية .

لقد نشأت هذه العلوم اللغوية والنحوية والصرفية ليس فقط للحفاظ علــي الأداء اللفظي للقرآن الكريم وتنزيهه عن اللحن ، وليس لضبط الألسنة التــي تعلمــت اللغـة العربية تعلماً وأريد لها أن تتحدث بالعربية بصورة صحيحة، بل نشأت هــذه العلــوم أيضاً بهدف الاهتداء إلي ضوابط موضوعية وعلمية للتوصل إلي الدلالة التــي يمكــن للتركيب اللغوي للنص التراثي أن يؤديها في ظل السياقات التي ورد فيها، أي التوصل لقراءته قراءة لغوية.

من أجل هذا الهدف الثالث انكب اللغويون علي إحصاء الكلمــات العربيــة الفصيحة وبيان دلالة كل كلمة كما وردت في الشعر الجاهلي ، وحاولوا إحصــاء

التراكيب ، واستنباط القواعد النحوية منها والدلالة التي تنشأ عند تطبيق كل قاعدة، وإحصاء دلالات الصيغ الصرفية ، ومحاولة اكتشاف القوانين التي تحكمهـا ، ثـم حاولوا قراءة النص القرآني والحديث النبوي بل الشعر الجاهلي بناء علي الأوجـه المحتملة في دلالات الإعراب أو التصريف أو الدلالات المختلفة للصيغ وللكلمات ، وهنا كان الاختلاف في الإعراب هو في الوقت نفسه بل في حقيقته اختلافاً في فهم الدلالة ، فالإعراب النحوي في جوهرة قراءة لغوية تفسـيرية أو تأويليـة للجملـة المعربة.

بل إنهم في بعض الأحيان يكتفون بالوصف النحوي أو الصرفي أو اللغوي ويجعلونه بديلاً للوصف الدلالي ، فأصبحت كتب إعراب القرآن في جوهرها كتبـاً في التفسير، أصبح الإعراب أحد الصيغ المعتمدة في التفسير، فإذا ما أعربت آية أو حديثاً أو بيتاً من الشعر فقد قرأته قراءة يتضح منها فهمك له ، بل أصبح الاختلاف الذي ينشب بين اللغويين أو بين النحويين في صميمه اختلافاً في قراءة النصـوص الواردة عن العرب .

هذه القراءات اللغوية التي كانت في العصور التالية لعصر الاستشهاد هـي أوسع القراءات انتشاراً وأبعدها تأثيراً، وأكثرها اهتماماً ، إذ لا يكاد الناس في هذه العصور يفهمون آية أو حديثاً أو بيتاً من الشعر دون أن يلجأوا إلي هـذه العلـوم اللغوية المستحدثة. بل لا يكاد ينشب خلاف حول معني آية أو معني بيت من الشعر إلا ويكون وراء هذا الخلاف قاعدة نحوية مختلف عليها ، أو إعراب مختلف فيـه، أو لفظة اختلفت الروايات في موقعها الإعرابي، وقد نشأت عن ذلك اختلافات فقهية ومذهبية كثيرة جداً.

فالخلاف بين السنة والشيعة مثلاً – حول غسل الرجلين أو مسـحهما ، فـي الوضوء، هو اختلاف نحوي حول إعراب كلمة (أرجل) الواردة في آية الوضوء فـي قول الله تعالي :" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُـوهَكُمْ وَأَيْـدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"[1] هل هـي منصـوبة لأنهـا

[1] الآية ٦ من سورة المائدة.

معطوفة على كلمة (وجوه) أم مجرورة عطفاً على كلمة (رؤوس) ؟! فإذا كانت القراءة بالنصب كان غسل الرجلين فرضاً ، وإذا كانت بالجر كان المسح فرضاً.

والاختلاف حول المدة التي تقضيها المرأة المطلقة في العدة بين الشافعية وغيرهم هو في أصله اختلاف لغوي في دلالة كلمة (قروء) الواردة في الآية الكريمة "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ"[٢].

والاختلاف الوارد عن العلماء في حد الحرابة (أي العقوبة التي أقرها الإسلام بالنسبة لقطاع الطرق والمتمردين) هل هي القتل أو الصلب أو التغريب أم هي جميع ما سبق ؟ هو في جوهره اختلاف لغوي حول لفظ (أو) هل هو في الآية الكريمة "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ"[٣].

هل لفظ (أو) في الآية الكريمة للتخيير فللسلطان الحرية في أن يختار بين أن يقطع أو يصلب أو ينفي ؟ أم أنها للتفصيل والتبعيض فليس له ذلك بل عليه أن يفعل كل ذلك[١].

بل كثيراً ما كان الاختلاف حول المروي عن العرب عن موقع كلمة أو تقدير محذوف نحوي يؤدي إلي قراءة البيت الشعري أو الآية الكريمة قراءتين مختلفتين تماماً بل متناقضتين.

مثال ذلك ما يرويه الزجاجي " أن الفرزدق حضر يوماً مجلس ابن أبي إسحاق، فقال له ابن أبي إسحاق : تنشد هذا البيت :

وعينان قال الله كونا فكانتا　　　فعولان بالألباب ما تفعل الخمر

فقال الفرزدق : كذا أنشده.

---

[٢] الآية ٢٢٨ من سورة البقرة.

[٣] الآية ٣٣ من سورة المائدة.

[١] راجع المزيد من هذه الأمثلة في كتاب (التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين) للسيد البطليوسي المتوفي سنه ٥٢١ هـ .

فقال ابن أبي إسحاق الحضرمي : ما كان عليك لو قلت : فعولين ؟ فقال الفرزدق : لو شئت أن أسبح لسبحت.

قال ابن أبي إسحاق : لو قال فعولين لأخبر أن الله خلقهما وأمرهما ، ولكنه أراد : هما يفعلان بالألباب ما تفعل الخمر»[٣].

الخلاف هنا في إعراب كلمة (فعولان) هل هي خبر لمبتدأ مقدر ، أي هما فعولان . أو هي حال أو خبر لكان ؟ أي كانتا فعولين. والفارق بين الإعرابين هو الذي يجعل بيت الفرزدق إما نوعاً من التأمل في قدرة الله تعالي في الخلق ، أي نوعاً من التسبيح أو يجعله غزلاً.

ويروي الزجاجي أيضاً أن صاحباً للأصمعي قرأ عليه شعراً للنابغة الجعدي حتى انتهي إلي قوله.

إنك أنت المحزونُ في أثر الـــ　　　　حي فإن تَنْوِنِيَّهُمْ تُقِمِ

فقال الأصمعي :" معناه: فإن تنو نيهم تقم صدور الإبل تظعن نحوهم ، كما قال الشاعر :

أقم لها صدورها يايسيس

فقال له كيسان : كذبت ، أما إنك سمعت من أبي عمرو بن العلاء لكن نسيت ، إنما أراد أنهم قد نووا فراقك فذ هبوا وتركوك ، فإن تنو لهم مثل ما نووا فيك من القطيعة تقم دارك ، ومكانك ، ولا ترحل عنهم ولاتطلبهم»[١].

الخلاف بين الأصمعي وكيسان في معني البيت هو خلاف نحوي . لأن الأصمعي يقدر المفعول به المحذوف بعد المصدر العامل عمل الفعل (نيّهم) على أنه الظعن والترحال ، لأن السياق والعرف الاجتماعي المحافظ الذي فهمه الأصمعي عن المجتمع الجاهلي الذي نشأ فيه النص يوجه الدلالة نحو تقدير هذا المحذوف ، وهو توجيه قراءة منبعها شعور الأصمعي نفسه بأن قراءته للبيت ينبغى

---

[٣] الزجاجي : مجالس العلماء ص ٦٦.

[١] الزجاجي: مجالس العلماء ص ١٢

ألا تتم حسب ثقافة المولدين الحضارية المادية التي تنظر إلى العلاقة بين المحبـين مثل العلاقة بين الأصدقاء أو الجيران بل ينبغي أن تتم في ظل المذاهب التي رويت عن العلاقة الرومانسية بين المحبين في التراث العربي والتي ترى أن من يفارقك ويتركك من محبيك تدللاً ينبغي عليك إذا كنت محباً له ألا تعامله بمثل معاملتـه ، بل تذهب وراءه أيضاً وتحاول اللحاق به . ثم يفهم الأصمعي معني كلمة " تقـم " الواردة في البيت علي أنه بمعني (ترحل) حسب رواية البيت الآخر الذي استشهد به لغوياً علي صحة المعنى .

وعلي هذا فإن الأصمعي يقرأ بيت النابغة الجعدي علي النحو التالي :-

فإن هم أزمعوا الرحيل عنك فعليك أن ترحل خلفهم لتلحق بهم .

أما كيسان فتقديره للبيت: فإن تنو مثل نيتهم الفراق عنك فعليك أن تظـل مكانك ولاتغادره، لتعاملهم بمثل معاملتهم لك، القراءة الأولي قراءة بدوى عاشـق والقراءة الثانية قراءة حضرى يتعامل مع المحبوب كما يتعامل مع الصديق.

مثل هذه القراءات اللغوية والنحوية والصرفية كثيرة جداً في كتب المجالس وكتب التفسير ، وفي شروح الشعر الجاهلي ومختلف الحديث، بحيـث لا يحتـاج الأمر إلي مزيد من الأمثلة لإثباتها، فهي من الكثرة والوضوح بحيـث لا يحتـاج إثباتها إلي المزيد.

لكن المشكلة التي واجهت مثل هذه القراءات اللغوية للنصـوص هـي أن كثيرين من الذين اعتمدوا فقط علي القوانين التي اكتشفها علماء اللغـة للتراكيـب اللغوية للنص أي القواعد اللغوية والنحوية والصرفية- والتي تمثل الصياغة العلمية للموروث اللغوي في عصر الاستشهاد- كثير من هؤلاء حـاولوا استقصـاء كـل الاحتمالات اللغوية الممكنة، ومن ثم لم يؤد عملهم هذا إلي نتائج مرضية في كثيـر من الأحيان ، بل كثيراً ما جنح اتساع الاحتمالات وتنوعها إلي نتائج غريبـة ، أو دلالات مضحكة . لأنه نتاج قراءات ميكانيكية جافة ،وأذواق لا تملـك الحساسـية اللغوية للغة التي كتبت بها النصوص المقروءة، وبخاصة إذا علمنا أن أكثر الـذين

استخدموا هذا النوع من القراءة لم يكونوا عرباً . ولم يعيشوا في البادية، بل تعلموا اللغة العربية تعلماً.

لأن اللغة في حقيقتها ليست مجرد مجموعة من الكلمات أو القواعد النحوية والصرفية المحفوظة ، بل هي كائن حي له روحه ، وله خصوصيته ، ففي الـنص معان وروائح ورؤى ثقافية واتجاهات معرفية لا يفطن لها إلا المتحدثون باللغة الأم التي كتب بها هذا النص ، لأن هذه المعاني عبارة عن مزيج من المخزون المعرفي الجمعي عند المتحدثين باللغة التي كتب بها النص ولا يمكـن للقواعـد النحويـة واللغوية أن تسد مسدها.

هذا المخزون ربما لا يكون ظاهراً في المعاني القاموسـية للكلمـات ، ولا تدل عليه المعاني المباشرة لها، وربما لاتتمكن الدلالات النحوية من التعبير عنــه، ولا يستوعبه السياق الأسلوبي للتركيب اللغوي، هو إذن روح الثقافة الكامن خلـف اللغة، وما وراء اللغة الذي يفهمه ويحس به أصحاب اللغة الأصلاء المتحدثون بها منذ نعومة أظافرهم فقط، باعتبارها لغتهم الأم والمنتمون لثقافتها دون غيرهم.

لقد أفلتت هذه الدلالات في القراءات اللغوية الخالصة فـي هـذا العصـر. والتي اعتمدت علي احتمالات التركيب اللغوي ، وعلي القواعد النحوية والصرفية ، مما جعل التفسيرات القرآنية التي اعتمدت عليه مادة للسخرية لدي الجاحظ صاحب الحس اللغوي والذوق المرهف.

إذ يروي في كتابه الحيوان أن هناك طائفة ممن حفظوا الكلمات العربيـة حفظاً، وتعلموا النحو والصرف تعلماً، حاولوا قراءة آيات القرآن الكريم واسـتنباط دلالاتها من معارفهم النحوية واللغوية فوقعوا في أخطاء فاحشة.

من ذلك – مثلاً – ما يرويه الجاحظ أن ناساً " قالوا : إنما قال الله تعـالي **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ** "[1] فـذكر اللحـم دون الشـحم ، ودون الرأس، ودون المخ، ودون العصب ، ودون سائر أجزائه . ولم يذكره كمـا ذكر

[1] الآية (٣) من سورة المائدة.

الميتة بأسرها ، وكذلك الدم ، لأن القول وقع على جملتها ، فاشتمل على جميع خصالها بلفظ واحد . وهو العموم . وليس ذلك في الخنزير . لأنه ذكر اللحم من بين جميع أجزائه "[٢].

هذه القراءة اللغوية التي يوردها الجاحظ رواية عمن يقرأ القرآن قراءة تعتمد على الظاهر اللغوي فقط تقوم على فهم المعنى من خلال المعاني القاموسية للكلمات، ومن خلال الدلالات المباشرة للتركيب النحوي، فأصبح معنى الآية حسب هذا التركيب الجاف: أن القرآن إنما حرم الميتة كلها، وحرم الدم كله ، أما الخنزير فلم يحرم سوى لحمه فقط ولم يحرم شحمه، ولا رأسه، ولا مخه، وهذا ما لم يفهمه عربي واحد ممن سمع القرآن الكريم إبان نزوله. سواء أكان مسلماً أم كان كافراً. لأن العرب كانوا يفهمون الإشارة دون أن تصرح العبارة، وكان يفهم بعضهم بعضاً في أمور لا يذكر المتحدث إلا جزءاً منها، ولا يذكر الكل ، بل كان السكوت أحياناً عندهم أبلغ من الكلام، لأن الدلالات عندهم قد تستدعي في الموقف الخطابي، من خلال ما يختزنوه من معارف وتجارب.

ينبه الجاحظ إلى أن هناك مستوى أعمق في اللغة من المستوى التركيبي الظاهري، المتمثل في الألفاظ والتراكيب ، مستوى يحمل دلالات أعمق وألطف من الدلالات الظاهرة التي ترصدها القواميس وقواعد النحو والصرف وبخاصة في اللغة التصويرية الراقية ، اللغة ذات الطابع الأدبي أو البلاغي ، يقول : " إن للناس عادات وكلاماً يعرف كل شيء بموضعه ، وإنما ذلك على قدر لـه وانتفاعهم به. استعمالهم

وقد يقول الرجل لوكيله : اشتر لي بهذا الدينار لحماً أو بهذا الدرهم ، فيأتيه باللحم فيه الشحم والعظم والعرق والعصب والغضروف والفؤاد والطحال والرئة ، وببعض أسقاط الشاة وحشو البطن ، والرأس لحم ، والسمك أيضاً

[٢] الجاحظ: الحيوان جـ٤ ص ٧٤ ص ٧٥

لحم"(١)ثم يقول " والعرب تقول للرجل الصانع تجاراً وإن كان لا يعمـــل بالمثقـــب والمنشار ونحوه ، ولا يضرب بالمضلع ونحو ذلك ، وتسمية خبازاً إذا كان يطبخ ويعجن ، وتسمي العير لطيمة ، وإن لم يكن فيها ما يحمل العطر ، إلا واحـــداً، وتقول هذه ظعن فلان للهوادج إذا كانت فيها امرأة واحدة ، ويقال " هؤلاء : بنو فلان وإن كانت نساؤهم أكثر من الرجال "(٢).

لقد اكتشف الجاحظ هنا في اللغة الفنية الشعرية شيئاً أعمق في أداء الدلالة أو في فهمها من الألفاظ والنحو والصرف، هذا الشيء قد ينتمي إلي علم اللغة لكنه يقع في مستوي لم يلحظه علم النحو أوعلم الصرف أو فقه اللغة.

وقد تجاوز خطر هذه القراءة اللغوية الشكلية والتي لم يتنبه أصحابها إلـــى هذا المستوي الذي أشار إليه الجاحظ مجرد الفهم الخاطئ للنص الديني إلي تكوين المذاهب الضالة ، أو استخدام المذاهب الضالة له لتبرير عقائدها وإيجـــاد الأدلـــة علي صدق دعاواها ، وذلك مثل القراءة التي تنسب إلي بيان بن سمعان التميمـــي صاحب فرقة البيانية من غلاة الشيعة لقول الله تعـــالي: " كُـــلُّ شَـــيْءٍ هَالِـــكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"(١)إذ كان بيان هذا يقول ، هو وفرقته : " إن الله عز وجـــل علـــي صـــورة الإنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه"(٢).

ومثل قراءة أصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفـــر لقـــول الله تعالي: "لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وعملوا الصَّالِحَاتِ جُنَـــاحٌ فِيمَـــا طَعِمُـــوا إِذَا مَـــا اتَّقَوا"(٣).

(١) الجاحظ: الحيوان جـــ٤ ص ٧٥.
(٢) المرجع السابق جـــ٤ ص٧٥.
(١) الآية ٨٨ من سورة القصص.
(٢) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٥.
(٣) الآية ٩٣ من سورة المائدة.

إذ قرأ أصحاب عبد الله هؤلاء تلك الآية قراءة لغوية ، يستحلون بها شرب الخمر، وأكل الميتة ، وجميع المحرمات ماداموا مؤمنين عاملين الصالحات[4].

نعم إن القواعد النحوية والصرفية والمعاني القاموسية للألفاظ قد تعطي هذا الاحتمال، ولكنها ليست بأي حال هي الدلالة الصحيحة ، من هنا أخذ العلماء – من أمثال الجاحظ – يبحثون عن قواعد أخري – في اللغة أيضاً – تحكم هذه الظاهرة، ظاهرة تحديد المعنى المراد من بين المعاني الكثيرة المحتملة فى التركيب اللغــوي وبخاصة في ذلك التركيب المراوغ الذي يعتمد على التصوير الشعري، ومن هؤلاء العلماء الذين عنوا بها أبو عبيده ومقاتل بن سليمان، بالإضافة إلي الجاحظ.

أطلق أبو عبيدة علي هذه الظاهرة اللغوية مصطلح "**المجاز**" وأطلق عليها مقاتل مصطلح " **الأشباه والنظائر**" وأطلق عليها الجاحظ مصــطلح "**البيـــان العربي**" حيناً و"**المجاز**" حيناً آخر، و"**مجري كلام العرب**" حيناً ثالثاً. وهـــي كلها تشير إلي ملامح متقاربة في هذه الظاهرة.

أبو عبيدة و ((المجاز)):

كان أبو عبيدة لغوياً نحوياً من أصول غير عربية – مثل علمـــاء كثيـــرين غيره ممن تعلموا اللغة العربية تعلماً ، بل لم يكن يجيد التحدث بالعربية كأصحابها. وكان شعوبياً.

وكان يدين بمذهب الخوارج ، وفكره قريب من فكر المعتزلة، بـــل كـــان معجباً بهم، وكانوا معجبين به، فهو يقول عن النظام المعتزلي:" **ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثل النظام**" [1]والجاحظ المعتزلي عندما يتحدث عن أبي عبيدة يقول عنه

---

[4] أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٦.

[1] الجاحظ: الحيوان جـ ٧ ص ١٦٥.

: **"لم يكن في الأرض خارجي ولا جماعي أعلم بجميع العلـوم منـه "**[٢]، رغـم أن الجاحظ يحمل حملة قاسية علي الشعوبيين في كتابه البيان والتبيين.

هذا التكوين العقلي والعلمي والمذهبي أتاح لأبي عبيدة أن يتأمل الظواهر اللغوية المتعلقة باللغة المجازية أو الكنائية تأملاً حراً وعقلانياً، وأمكنه من التنبه إلي دقائق في اللغة العربية لا تبدو واضحة لمن تعلمها تعلماً، وربما لا تبدو أيضاً لمن ألفها واعتاد عليها وأطال التحدث بها ، وذلك مثل ظاهرة العبارات التـي تـؤدي دلالات غير الدلالات التي تؤديها كلماتها وتراكيبها النحوية المباشرة، أو صـيغها الصرفية.

فقد اكتشف أبو عبيدة أن العرب قد يتحدثون عن شيء وهم يقصدون شيئاً آخر، وقد يستفهمون وهم لا يريدون الاستفهام، وقد يستخدمون صيغة الأمر وهم لا يريدون الأمر، وقد يذكرون جزءاً صغيراً من الشيء وهم يريدونـه كلـه ، وقـد يذكرونه كله ويريدون جزأه ، وقد يحذفون من الكلام أجـزاء وهـم يريـدونها أو يقطعونه ويقصدون تمامه ، أو يسكتون عنه ويريدون الإفصاح عنه ، ومـع ذلـك يفهم بعضهم بعضاً تمام الفهم.

بحث أبو عبيدة هذه الظاهرة وانتهي إلي نتيجة هي : أن العرب لهم عادات خاصة في تعبيرهم عن المعاني أو عما يجيش في صدورهم ، وأن القرآن الكريم قد استخدم هذه العادات اللغوية التي كان العرب يستخدمونها ، لأنه نزل بلغتهم ، ومن ثم فإن أي قراءة للقرآن الكريم ينبغي أن تقوم علي مراعاة هذه العادات اللغويـة ، هذه العادات هي التي أطلق عليها أبو عبيدة مصطلح " **المجـاز" أي مـا تجيـزه العرب في مخاطباتها** .

---

[٢] الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد جـ١٣ ص ٢٥٢.

يقول في مجاز قوله تعالي " كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ"[1] إنما الذي ينعق الراعـــي، ووقع المعني علي المنعوق ، وهي الغنم .. والعرب تريد الشـــيء فتحولـــه إلـــي شيء من سببه ، يقولون : اعرض الحوض علي الناقة ، وإنما تعـرض الناقـــة علي الحوض ، ويقولون : أدخلت القلنسوة في رأسي ، وإنما أدخلت رأسك فـــي القلنسوة، وفي القرآن "مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْـبَةِ"[2] والعصـــبة هـــي التـــي تنوء"[3].

ويقول في قوله تعالي :"وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ" [4] مجازه " وما أهل به لغير الله "[5]. ويقول في قوله تعالي " فَرِيقاً كَذَّبُوا"[6] مجازه " كذبوا فريقاً[7]ويقول فـــي قوله تعالي " وَفَرِيقاً يَقْتُلُونَ"[8]: مجازة "يقتلون فريقاً "[9].

ويقول في قوله تعالي: "وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُـلاً"[10] مجـــازه اختار موسي من قومه ، ولكن بعض العرب يجتازون فيحذفون من "[11]

هكذا نري أن أبا عبيدة يفهم المجاز علي أنه عادة تعبيريـــة أو أداة لغويـــة يستخدمها العرب في التعبير عن معانيهم ، أو علي أنه أسلوب جماعي من أساليب

---

[1] من الآية ١٧١ من سورة البقرة.

[2] من الآية ٧٦ من سورة القصص.

[3] أبو عبيدة : مجاز القرآن جـــ١ ص ٦٣.

[4] من الآية ٣ من سورة المائدة.

[5] أبوعبيدة مجاز القرآن جـــ١ ص ١٤٩.

[6] الآية ٧٠ من سورة المائدة.

[7] أبو عبيدة : مجاز القرآن جـــ١ ص ١٧٣

[8] الآية ٧٠ من سورة المائدة.

[9] أبو عبيدة : مجاز القرآن جـــ١ ص ١٧٣.

[10] من الآية ٥٥ من سورة الأعراف.

[11] أبو عبيدة : مجاز القرآن جـــ١ ص ٢٢٩.

لغتهم، وفي الوقت نفسه فإنه يري أن معرفة هذا الأسلوب اللغوي شرط من شروط فهم الخطابات والنصوص المكتوبة باللغة العربيـة ، فـالعرب أحيانـاً يجتـازون الاستعمال المباشر إلي استعمال آخر غير مباشر ، وما علي القارئ الذي يريد فهم النص إلا أن يعرف ذلك عن طريق الرجوع إلي أصل التركيب كما يتوقعـه هـذا القارئ ، فيعيد المحذوف أو يقدره ، أو يؤخر المقدم ويقدم المؤخر، عندئـذ يفهـم القارئ المعني المراد ، لكن أبا عبيدة لا يشير إلي السبب الذي يجعل العربي يفعل ذلك في بعض الأحيان ولا يفعله في أحيان أخري ، ولا يشير إلي الدلالات الزائدة التي يجلبها هذا الانحراف اللغوي عن المألوف ، هو عنده مجرد عادة لغوية مـن عادات العرب في مخاطباتهم يستوي معناها مع معني التركيب الأصلي .

ويري أبو عبيدة أن أساليب العرب في المجاز كثيرة ، وأن هذه الأسـاليب يمكن التنبه إلي طرقها عن طريق استقراء النصوص ، وهو يحاول في كتابـه أن يجعلها أبوابا ، وأن يحولها من مجرد مجموعة من المعارف إلي علم يشـبه علـم النحو وأبوابه . ومن ذلك مثلاً أنه يذكر إلي جانب ما سبق أن العرب يسـتخدمون الكلمة في غير معناها ، أي يضمرون معناها ، وقد يستخدمون الجملة أيضـاً فـي غير معناها، علي سبيل التمثيل.

وقد يخاطبون الشاهد بلفظ الغائب ويعنون الشاهد[1] والغائب بلفظ الشاهد ، وقد يخاطبون الجماد بما يخاطب به الآدميون .. وغير ذلك .

يقول في قوله تعالي "وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ"[2] وذوقوا مجازه وجربـوا . وليس من ذوق الفم[3] " ويطلق أبو عبيدة علي هذا النوع من الاسـتعمال عبـارة (المختصر المضمر)

---

(١) أبوعبيدة : مجاز القرآن جـ١ ص ٢٧٣.

(٢) من الآية ٥٠ من سورة الانفعال ، ومن الآية ٢٢ من سورة الحج

(٣) المرجع السابق جـ١ ص ٢٧٣.

يقول " مجازه مجاز المختصر المضمر فيه ، وهو بمعني : " ويقولــون " ذوقوا عذاب الحريق ، والعرب تفعل ذلك ، قال النابغة .

كأنك من جمال بني أقيش　　　يقعقع خلف رجليه بشن

معناه: كأنك جمل[٤]

هناك شكل آخر من أشكال عادات التعبير عند العرب ، يطلق عليـــه أبـــو عبيدة مصطلح : " مجــاز التمثيــل " ، يقــول أبــو عبيــدة فــي قولــه تعــالي "**عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ**"[١]: " ومجاز الآية مجاز التمثيل ، لأن ما بنوه علي التقــوى أثبت أساساً من البناء الذي بنوه علي الكفر والنفاق ، فهو علي شفا جرف ، وهو ما يجرف من سيول الأودية فلا يثبت البناء عليه "[٢].

وهناك شكل آخر يطلق عليه أبو عبيدة عبارة " مجاز المختصر ، الذي فيه ضمير "ويضرب له مثلاً بقول الله تعالي : " **دَعَانَا لِجَنْبِهِ**"[٣] يقول أبو عبيدة " معناه" دعانا وهو مضطجع لجنبه[٤].

وهناك نوع يسميه أبو عبيدة " مجاز المكفوف عن خبره " مثــل قــول الله تعالي : "**وَلَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ لِلَّهِ الأَمْرُ جَمِيعاً أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعــاً وَلا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيباً مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَــأْتِيَ**

(٤) أبو عبيدة : مجاز القرآن جــ١ ص ٢٤٧.

(١) من الآية ١٠٩ من سورة النور.

(٢) أبو عبيدة : مجاز القرآن جــ١ ص ٢٦٩.

(٣) من الآية ١٢ من سورة يونس.

(٤) المرجع السابق جــ١ ص ٢٤٧.

وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ" [٥]الآية " يقول " والعـــرب تفعـــل ذلـــك فـــي كلامها "[٦].

وهناك أنواع أخري كثيرة حاول أبو عبيدة استقصاء أشكالها فـــي القـــرآن الكريم ، وأطلق عليها مصطلحات مثل : " مجاز المثل ، مجاز التشـــبيه ، مجـــاز المقدم والمؤخر ، مجاز الإيجاب (وهو يقصد بالإيجاب هنا ما يقصده البلاغيـــون المتأخرون بالتقرير) مثل قول الله تعالي "أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ"[٧] ومثل قول جرير

ألستم خير من ركب المطايا

هذه الأشكال التي أطلق عليها أبو عبيدة مصطلح (المجاز) حصرها الإمام الشافعي حصراً دقيقاً في كتاب الرسالة ، كما أعاد ابن قتيبة حصرها بعد ذلك فـــي كتاب تأويل مشكل القرآن ، وإن كان ابن قتيبة قد أفاد من التطورات التي أحـــدثها المعتزلة بعد ذلك في مجال دراسة البيان العربي .

استخدم أبو عبيدة تلك التراكيب التي أطلق عليها مصطلح (المجاز) فـــي قراءة النص القرآني وبخاصة في فهم معانيه ولم ينظر إليهـــا باعتبارهـــا أدوات بلاغية جمالية كما فهم المعتزلة ، بل نظر إليها باعتبارها تراكيب لغويـــة ، ولـــم يتعامل معها مثلهم باعتبارها أدوات للإنشاء يمكن استخدمها في التعبيرات اللاحقة ، بل نظر إليها باعتبارها قوالب لغوية ارتبطت في أذهان المتحدثين بها و الســـامعين لها بدلالات لغوية محددة . أي أنه كان ينظر إليها باعتبارها قريبة مما نطلق عليه اليوم (التعبيرات الاصطلاحية)، أو (المسكوكات اللغوية) تراكيب لغوية معينـــة تدل على معاني معينة دون النظر إلى معاني الكلمـــات أو الصـــيغ الصـــرفية أو التركيب النحوي.

(٥) من الآية ٣١ من سورة الرعد.

(٦) المرجع السابق جـــ١ ص ٣٣٣.

(٧) الآية ١ من سورة الشرح.

قال : قال الله تعالي :" طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ"[1] وإنما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله ، وهذا لم يعرف.

قلت : إنما كلم الله العرب علي قدر كلامهم ، أما سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

وهم لم يروا الغول قط ، ولكنه لما كان أمر الغول يهولهم أوعـدوا بـه . فاستحسن الفضل ذلك ، واستحسنه السائل ، واعتقدت من ذلك اليوم أن أصنع كتاباً في القرآن لمثل هذا وأشباهه ولما يحتاج إليه من علمه ، فلما رجعت إلي البصـرة عملت كتابي الذي سميته المجاز "[2].

هذه القصة رغم ما رميت به من شكوك حول صـحة وقوعهـا ، لعـدم ورودها في كتاب أبي عبيده نفسه ، ولاختلاف كلام أبي عبيده فيها حـول الآيـة المذكورة عما ورد عنها في كتاب المجاز ، رغم ذلك فإنها تدل علي أن أسئلة من هذا النوع كانت تدور في رؤوس الناس في ذلك الوقت ، وأن الإجابة التي قـدمها أبو عبيدة كانت مقنعة لعقليات الناس حينذاك.

علي أن أبا عبيدة لو كان قد اكتفي بهذا الجانب اللغوي في قراءته للـنص القرآني لما كان أثار عليه ثائرة العلماء المحافظين من أبناء جيله ، لكـن ميولـه الاعتزالية وانتماءه المذهبي إلي الخوارج جعلاه ينغمس في استخدام هذه التحليلات اللغوية استخداماً عقلياً ومذهبياً.

كما أنه أحياناً يطلق لخياله العنان في تفسير بعض الآيات ، مسـتعيناً فـي ذلك برصيد ثري من الأخبار التي يحفظها . مما كـره فيـه العلمـاء ، حتـى إن الخطيب البغدادي يروي أن الفراء وهو معاصر لأبي عبيدة كان يقول : " لو حمل

---

[1] من الآية ٦٥ من سورة الصافات.

[2] الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد جـ١٣ ص ٢٤٥.

لي أبو عبيده لضربته عشرين في كتاب المجاز "[1]وكان الأصمعي يقول عنـه : " يفسر القرآن برأيه[2].

وهكذا نري أن قراءة أبي عبيدة للقرآن الكريم تحـت رايـة مـا أسـماه (المجاز) لم تكن قراءة بلاغية ، بل كانت قراءة لغوية ، فأبو عبيدة لم يكن يقصد من مصطلح المجاز ما أصبح يقصده البلاغيون فيما بعد بأنه ما يقابل الحقيقة ، بل كان يقصد منه مجرد المعني اللغوي، أي ما يجيزه العرب في مخاطباتهم أو مـا يجيزه العرب من استخدمات خاصة لتدل علي معاني خاصة.

مقاتل بن سليمان و ((الأشباه والنظائر))

عني مقاتل بن سليمان بظاهرة لغوية قريبة من ظاهرة القوالب اللغوية التي عني بها أبو عبيدة، هذه الظاهرة أطلق عليها مقاتل مصطلح " الأشباه والنظائر"[3].

ويقصد مقاتل من هذه الظاهرة اللغوية أن العرب كانت لهم أعراف أسلوبية ودلالية خاصة ، تجعل الكلمة الواحدة ذات دلالات مختلفة عند اسـتخدامها فـي تراكيب لغوية مختلفة ، فالكلمة قد يكون لها معني في تركيب معين ، ثم إذا وردت في تركيب آخر أصبح لها معني آخر ، وثالث ، وهكذا ، حسبما روي عن العرب واستخدم فعلاً في كلامهم.

مقاتل هنا لا يقصد المشترك اللفظي الناشئ من تعـدد اللهجـات أو مـن التطور الدلالي للكلمة ، ولا يقصد أن الكلمة الواحدة تحمل عدة معـاني قاموسـية متعددة مثل كلمة (عين) مثلا في دلالتها علي الباصرة وعلي عين المـاء وعلـي الجاسوس .. الخ، لم يقصد مقاتل هذا ولا ذاك ، بل يقصد أن هناك تراكيب معينـة

---

(1) الخطيب البغدادي تاريخ بغداد جـ١٣ ص ٢٥٥.

(2) المرجع السابق جـ١٣ ص ٢٥٥.

(3) كان مقاتل أسبق من أبي عبيدة ، فقد توفي سنه ١٥٠ هـ وتوفي أبو عبيدة سـنه ٢٠٩ هـ لكننا قدمنا الحديث عن أبي عبيدة رغم تأخره ، بسبب وضوح فكرته وغموض فكرة مقاتـل ، فاستعنا بأبي عبيدة لشرح فكرة مقاتل.

عندما تتجاور الكلمة فيها مع كلمات معينة في جملة ما فإنها تدل علي معني خاص ، فإذا ما اختلف التركيب أي إذا جاورت الكلمة كلمات أخري دلت علي معني آخر، رغم أن الكلمة هي الكلمة.

فكلمة الهدى مثلاً يورد لها مقاتل سبعة عشر وجهاً في القرآن الكريم ، كل وجه يكون لها فيه دلالة تختلف عن دلالتها في الوجوه الأخرى ، ليس لأن كلمة الهدي نفسها تحمل كل هذه المعاني ، ولكن لأن العرب في كلامهم كانوا يفعلون ذلك ، إذ كانوا عندما يضعونها في تركيب معين فإنهم يعنون بها شيئاً فإذا ما وضعوها في تركيب آخر عنوا بها معني آخر ، وهكذا .

فكلمة هدي في قوله تعالي " أُولَئِكَ عَلَى هُدىً مِنْ رَبِّهِمْ "[1] يقول عنها مقاتل : إنها هنا بمعني " علي بيان من ربهم "

أما في قوله تعالي :"إِنَّكَ لَعَلَى هُدىً مُسْتَقِيمٍ"[2] فيقول : جاءت بمعني " دين مستقيم " وفي قوله تعالي :"وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ"[3] أي يعرفون ، وفي قوله تعالي " فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً"[4] أي كتب ورسل ، وفي قوله تعالي: "وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ"[5]أي داع يهدي إلى الرشد أي يدعو إليه.

وفي قوله تعالي: "وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدىً"[6]بمعني يزيدهم إيماناً

وفي قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى"[7] يعني أمر محمد صلي الله عليه وسلم . وفي قوله تعالي: "عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي"[8]أي يرشدني "[9].

---

(١) من الآية رقم (٥) من سورة البقرة.
(٢) من الآية رقم ٦٧ من سورة الحج.
(٣) من الآية رقم ١٦٠ من سورة النحل.
(٤) من الآية ٣٨ من سورة البقرة.
(٥) من الآية ٧ من سورة الرعد.
(٦) من الآية ٧٦ من سورة مريم.
(٧) من الآية ١٥٩ من سورة البقرة
(٨) من الآية ٢٢ من سورة القصص
(٩) مقاتل بن سليمان (الأشباه والنظائر ص ٨٩).

نلاحظ هنا أن مقاتلاً لا ينظر إلي السياقات المختلفة التي ترد فيها الكلمة الواحـــدة علي أنها أساليب إبداعية فردية ناشئة عن تفنن الأديب وإبداعه في التعبيـــر ، بـــل ينظر إليها علي أنها استخدامات لغوية عرفية من صنع الجماعة المتكلمة ، وهنـــا تتشابه ظاهرة الأشباه والنظائر مع ظاهرة المجاز التي تحدث عنها أبو عبيدة ، في أنهما منهجان لغويان ، يحاولان رصد العادات اللغوية في اللغة العربية الفصحى . لكن مقاتلا – خلاف أبي عبيدة – لم يحاول أن يجعل هذه الظواهر فـــي صـــورة قواعد تشبه قواعد النحو ، بل نظر مقاتل إليها في صورتها الجزئية ، نظر إليهـــا علي إنها استخدامات وأمثلة متفرقة ، ولعل ذلك يرجع إلى اختلاف الطبيعة العقلية والثقافية بين أبي عبيدة ومقاتل ، أو يرجع إلي العوامل الزمانية حيث جاء مقاتل في مرحلة قريبة من الفطرة وجاء أبو عبيدة في مرحلة التقنين العقلي.

علي أن مقاتلاً ينبه إلي شيء جدير بالملاحظة ، لأنه سوف يستخدم بعـــد ذلك في مجال علم البيان ، وهو أن هناك استخداماً أصلياً للكلمة في تركيب معـــين وأن هناك استخدامات أخري تتفرع من هذا الاستخدام الأصلي . ولهذا فإنه عنـــدما يورد الاستخدامات المختلفة للكلمة الواحدة يشير إلي أحد المواضع ويقول : هذا هو الشئ بعينه ، فهو مثلا عندما يورد الأوجه التي تستخدم فيها كلمة الفساد يأتي عند الوجه الخامس ويقول :" الوجه الخامس " الفساد بعينه "[1]

وعندما يورد الوجوه التي تستخدم فيها كلمة المشي يقول :" الوجه الرابع : المشي بعينه"[2]. وهكذا تتردد عبارات مثل " الموت بعينه " " الفتح بعينه" " العلـــم بعينه" " الفرح بعينه " " الحق بعينه" الذي ليس بباطل "[3] وهكذا .

ولكن ليس معني هذا أن مقاتلا كان يقصد من ذلك أن الكلمة لها اســـتخدام حقيقـــي واستخدامات أخري مجازية ، كما فهم علماء البلاغة المتأخرون ، فالمجـــاز بهـــذا المفهوم لم يعرف إلا في وقت متأخر عن مقاتل – لكننا لا ندري علي أي أســـاس

(1) المرجع السابق ص ١٠٣.
(2) المرجع السابق ص ١٠٤.
(3) المرجع السابق ص ٢٢٨، ص ٢٠٥ ، ص ٢٣٦ ، ص ٢٠١ ، ص ١٧٧.

حدد مقاتل المعني الأصلي الذي قال عنه إنه هو المعني بعينه ، وحــدد المعـــاني الأخرى علي أنها ليست هي المعني بعينه ؟ هل اعتمد علي الرواية عــن العـــرب فنظر إلي الأصول والفروع من منظور تاريخي ؟ أم اعتمد علي حاسته اللغوية في قراءة النص القرآني ؟!

إننا نلاحظ – من خلال الميكانيكية الجافة التي تعامل بها مقاتل مع معـــاني النص القرآني – أن الحاسة اللغوية عنده كانت جافة ، ومن ثم فإن الحاسة الفنيـــة كذلك لا وجود لها عنده في قراءة الصور الجميلة في النص القرآني أو النصـــوص الشعرية التي أوردها ، بل نري أن الحاسة الجمالية المرهفة لا تتلاءم مع القـــراءة اللغوية المعتمدة علي القواعد والقوانين أصلاً سواء أعند مقاتل أم عند غيره ، فهو لا يملك الرهافة الفنية أو الحساسية التي تمكنه من إدراك أطياف المعاني وظلالهـــا المشوبة بالضبابية بل إنه – مثل سائر اللغويين والنحويين – لا يتعامل مع المستوى الفني في الصورة الفنية بل يتعامل فقط مع المستوي اللغوي في الجملة .

ويحاول البحث في هذا المستوي عن معني مجرد واضح ، وهذا التجريد والوضوح الذي يبحث عنه مقاتل لا يتوافق مع الطبيعة الضبابية في التصوير الجمالي الرهيف للغة الشعرية ، تلك اللغة التي قد لا يوجد فيها غير الرؤية والإحساس والمشـــاعر ودفقات التأثير فهو يتعامل مع الكلمات تعاملاً معجمياً من خـــلال ورودهـــا فـــي تراكيب مختلفة ، ولا ينتبه إلي ما وراء ذلك ، ثم يحاول أن يقبض علي السراب ، ويصنع منه مادة.

وقد أوقعته هذه الميكانيكية القرائية في الخطأ إذ حبس بعض الكلمات فـــي معاني جزئية لا علاقة لها بها ، فهو مثلاً يورد كلمة " الصادقين " ويذكر وجوهها التي استخدمت فيها في القرآن الكريم ، فيأتي الاستخدام الأول ويشير إلي أنه يقصد بها " الأنبياء" وفي الاستخدام الثاني يصرح بأن المقصود بها " المهاجرون" وفـــي الاستخدام الثالث يري أن المقصود بها " المؤمنون ".

هكذا يري مقاتل أن المعاني التي تدل عليها كلمة الصادقين ثلاثـــة : هـــي الأنبياء ، والمهاجرون ، والمؤمنون " وهي ليست كذلك لغوياً أو بلاغياً ، بل هـــي صفة ذات معني عام موجود في الأنبياء وفي المهاجرين وفي المؤمنين . وإطـــلاق الصفة علي الموصوف أمر وارد ، فهي ذات وجه واحد لا غير .

ويبدو أن مقاتلاً لم يهتم – مثل أبي عبيدة – بإيراد الشواهد اللغوية لإثبات ما ذهب إليه من أوجه للكلمة الواحدة ، بل احتفظ بكل ما وقعت عليه يده من تفسير للقرآن الكريم، فرصده في هذه الصورة ، دون تمحيص ، حتى أوقـــع نفســـه فـــي تأويلات وصور ومعاني لا سند لها ، بل هي مجرد أوهام كـــان القصـــاص فـــي عصره يشبعون بها أخيلة العامة ورغبتهم في الإغراب ، وذلك مثل حديثـــه عـــن معني كلمة الروح ، إذ يصرح بأن معني الروح أنه ملك في السماء السابعة وجهه علي صورة إنسان وجسده علي صورة الملائكة ويصرح بأن هـــذا هـــو المعنـــي الأصلي أو الروح نفسه [1]ثم يذكر أن من الأوجه التي تستخدم فيها الكلمة إنها تعني عيسي عليه السلام.

أيا كان الشطط الذي وقع فيه مقاتل بن سليمان أو أبو عبيدة فإنهما قد تقدما بالقراءة اللغوية خطوة إلي الأمام عندما تجاوزا القـــراءة النحويـــة والصـــرفية أو القراءة التي تعتمد علي الكلمات القاموسية إلي قراءة تعتمد بالإضافة إلي ذلك علي شيء أعمق من ذلك في اللغة ، قراءة تعتمد علي التعبيرات الاصطلاحية عند أبـــي عبيدة، وعلي العبارات السياقية عند مقاتل بن سليمان .

لكن المشكلة التي ظهرت مصاحبة لنشأة هذه المدرسة اللغويـــة أو كانـــت نتيجة لها جاءت من أن بعض اللغويين ممن تعرضوا لقـــراءة الـــنص القرآنـــي ، نظروا إلي التركيب اللغوي للنص باعتباره مادة لغوية مستقلة يمكن قراءتها حسب

---

[1] مقاتل بن سليمان : الأشباه والنظائر ص ١٦١

جميع الاحتمالات الممكنة ، مما فتح الباب على مصراعيه أمام التأويل ، إذ وجـد كل أصحاب مذهب من المذاهب الكلامية في النص اللغوي الاحتمالات الدلالية التي يمكن أن تتوافق مع المذهب الذي يدعون إليه ، ووجد الوعاظ القصاص في هـذه الاحتمالات الدلالية مادة خصبة لإرضاء الذوق الشعبي وترويج بضاعتهم ، فأطلقوا لأخيلتهم العنان ، كما وجد الحاقدون وأعداء الإسلام في كل ذلك مادة للطعن فـي القرآن الكريم ولاتهامه بالتناقض حيناً ، وبعدم توافقه مع العقل حيناً آخره .

الفصــــل الثـــــاني
القــراءة التأويليـــة

التأويل كما يقول التهانوى :" الظن بالمراد"[1] والظن في حالة القراءة فعل من أفعال القارئ وليس صفة في النص ذاته، والتأول عند عبد القاهر الجرجاني هو طلب مايئول إليه الشيء من الحقيقة، أو الموضع الذي يئول إليه في العقل[2].

ومن ثم فإن القراءة التأويلية للنص عبارة عن إنتاج خاص للدلالة النصية، بحيث تتدخل في صنعها ثقافة القارئ ومذهبه العقدي وطريقـة تفكيـره وتكوينـه النفسي والظروف المحيطة به.

فإذا كان القارئ سوياً جاء تأويله للنص مستقيماً معتدلاً ، وإذا كان معوجـاً جاء تأويله معوجاً، لأن القارئ في هذه الحالة لا ينظر إلي النص فـي صـورته الموضوعية الماثلة في اللغة ، أو إلي الصور الفنية الموجودة فيه، بل ينظـر إلـي صورة النص كما تتجلي في ذاته هو ، بعد امتزاجها وتلونها بكل خبراته ومكوناته. ومن هنا فإن الدلالة المستنبطة من القراءة تعبر عنه هو أكثر من دلالتها علي النص أو علي مؤلف النص . كما تتفاوت درجة موضوعية القراءة تبعاً لتفـاوت الأدوات التي يستخدمها القارئ ، فإذا كانت هذه الأدوات ذات أقيسة منطقية وبراهين عقلية اقتربت دلالته من الموضوعية ، وإذا كانت مجرد انطباعات تأثرية أو شابتها أهواء ونزعات ذاتية أوغلت في الخصوصية ، وابتعدت عن الموضـوعية. وفـي كـل الأحوال فإن الدلالة التي تستنبط من التأويل دلالة ظنية ، لأنها قابلة للنقض في كل لحظة، سواء أكان التأويل حراً لايتقيد بأي قيد ، أم كان مذهبياً هدفه تبرير نحلة أو ملة أو مذهب، أم كان تأويلاً عقلانياً يعتمد علي القياس والاستنباط.

وفي كل الأحوال لابد أن تكون في النص نفسه احتمالات تقبل التأويـل ، وإمكانات تأويلية تنفتح أمام الرؤى المتعددة للقراء، أي أن يكون النص محتوياً علي إشارات وفراغات وإمكانات قرائية متعددة، أما النص الإشاري المغلق علي معنـي واحد فاحتمالات التأويل فيه قليلة إذا لم تكن منعدمة . وهذا الانفتاح التأويلي يتحقق بصورة واضحة في النصوص الأدبية أو ذات الطابع الفني.

---

[1] التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون جـ١ ص ١٢٨

[2] عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة ص ٨٨

ففي حالة النصوص الأدبية يصبح هذا الانفتاح التأويلي الناشئ من الضبابية مصدراً من مصادر جمالها ، وعاملاً من عوامل خلودها ، لأنه لا يتعلــق بتأويــل المعاني المنطقية المحددة فحسب ، بل بتأملات وانعطافات جمالية رشــيقة وأبعــاد نفسية عميقة وخيالات رحبة .

ولما كان القرآن الكريم قد استخدم الأساليب اللغوية العربية التــي كانــت مستخدمة في الشعر الجاهلي – ومن ضمن هذه الأســاليب التعبيــر التصــويري والإيحائي فإن النص القرآني كان منفتحاً أمام احتمالات التأويل ، وبخاصة المتشابه من الآيات ، لكن التأويل الذي أتاحه النص القرآني يختلف عن التــأويلات التــي تتيحها النصوص الشعرية ، فالتأويل في الشعر تأويل حر ، منطلق ، تحلــق فيــه الأخيلة كيفما يحلو لها ، دون ضابط تشريعي أو حدود منطقية ، أما فــي القــرآن الكريم فالتأويل فيه عبارة عن انفتاح علي تطورات الواقع المعيش في كل عصر ، وفي كل مكان ، دون أن يخرج التأويل عن الإطار العام لحدود الشريعة ، أي أنــه تأويل فقهي محدود بضوابط الاجتهاد ، كما سوف نري في القراءة التجديدية عنــد الإمام الشافعي .

لكن الوضع الذي أفرزته حركة التاريخ التأويلي للقرآن الكريم لــم يســر حسب هذه الشاكلة ، فعندما انتشر الإسلام بعد الفتوحات الكبرى ودخلت طوائــف كثيرة من أصحاب الملل الأخرى فيه ، ظل كثيرون مــن أبنــاء هــذه الطوائــف يتذكرون ما كانوا عليه من عقائد ، وظلوا يحملون أفكــاراً وفلســفات ومــذاهب متنوعة . واشتغل كثيرون من أبناء هذه الطوائف بتعلم اللغــة العربيــة وتعليمهــا فأتقنوا قواعدها ، وحفظوا كلماتها وأشعارها ، لكنهم لم يتمكنوا منها تمكن أبنائهــا المطبوعين علي التحدث بها .

عندما قرأ هؤلاء المستعربون ومعهم المولدون النص القرآني والحــديث النبوي فهموهما في ضوء هذه الأفكار الفلسفية وهذه المذاهب العقدية التي كانت في أذهانهم ، واستنبطوا من التراكيب اللغوية للنصوص القرآنية والسنة الشريفة دلالات وتأويلات تتلاءم مع مذاهبهم لا مع الشريعة ، أي أنهم قرأوا النص القرآنــي مــن

زوايا خاصة ، فكان لكل طائفة منهم فهم خاص يؤيد به مذهبه ، ويقوم من وجهة نظره مقام الحجة علي صحة هذا المذهب ، حتى أصبح لكل طائفة ولكـل مـذهب قراءة خاصة ، قراءة مذهبية.

ومما زاد من الجرأة في التأويل أن الحركة العقلية في العصـر العباسـي ازدهرت ازدهاراً كبيراً ، نتيجة نشوء كثير من العلوم أو ترجمتها ، هذه الحركـة المزدهرة عملت علي رفع شأن العقل الإنساني علي حساب النص ، بل أدت إلـي اعتبار العقل حجة يمكن الاعتماد عليها في التوصل إلي الحقيقة ، بل جعلت العقـل حجة في الحكم علي النص نفسه ، فلم تعد القراءة تلقياً إيمانيا سلبياً يعتمد فقط علي التسليم الروحي المطلق دون مناقشة ، بل أصبح لابد من التفكير والنقـد وإعمـال العقل وتحكيمه في المادة المقروءة ، لابد من عرض النص علي العقل فإذا تعارض النص والعقل أول النص .

وقد أثمرت هذه الحركة تأويلات عقلانية كثيرة للـنص الـديني (القـرآن والسنة) كما سوف نري في قراءة المعتزلة للنصوص القرآنيـة والنبويـة قـراءة عقلانية ، إلي جانب هاتين القراءتين : القراءة المذهبية والقراءة العقلانية ، بل في داخلهما بزغت أنواع أخري من القراءة ، كانت دوافعها سياسـية أو عصـبية أو عدائية استخدمت التأويل لتحقيق أهداف خاصة ، أو للطعن في القرآن الكريم وفي الإسلام عامة.

لكن أكثر أنواع هذه القراءات انتشاراً في هذا العصر كانت القراءات التـي يمكن أن نطلق عليها التأويلات الحرة ، هذا النوع الثالث من التأويل لا يعتمد علي الرواية عن السلف ، ولا علي تحكيم العقل ، ولا يخدم مذهباً معيناً ولا يعتمد علي فلسفة خاصة، بل هو مجرد تأملات غريبة ، هدفها الوعظ وإشباع حاجة العامة إلي الإغراب والإغراق في الخيال وإرضاء الذوق الشعبي.

كانت هناك إذن ثلاثة أنواع رئيسية من التأويل : التأويل المذهبي والتأويل العقلي والتأويل الحر.

أولا : التــأويل الــمذهبي

هذا النوع من التأويل ينبع من المواقف المذهبية المغرضة ، وينظر إلـى النص من هذه الزاوية ، فالقارئ للنص يصبغ الدلالة بصبغة المذهب الذي ينتمـي إليه، ويملأ فراغات النص بما يؤيد مذهبه وما يتوافق مع رؤيته ، ومن ثم يصـبح النص القرآني تابعاً للمذهب ومؤيداً له ، أو كما يقول الشيخ محمد عبده :" جعلـوا مذاهبهم أصولاً والقرآن فرعاً لها يحمل عليها "[1].

ولا يوجد سند لأصحاب هذا النوع يعتمدون عليه في استنباط الدلالة ، فهم لا يعتمدون علي رواية أو منطق بل يعتمدون فقط علي مجرد الاحتمالات اللغويـة لهذه الدلالة مع احتمال دلالات أخري ، من غير مراعاة للمتكلم بالقرآن وهـو الله عز وجل ، أو للمخاطب به المتنزل عليه وهو النبي صلي الله عليه وسلم أو للبناء الكلي للنص التشريعي.

وقد أدي هذا التأويل المفرط في التحيز المذهبي إلي استنباط دلالات غريبة بل شاذة ، وأدي أيضاً إلي أن يكون لكل مذهب تأويله الخاص به ، هو التأويل الذي يخدم مذهبه فقط ، من ذلك مثلاً ما يرويه ابن قتيبة في تأويـل بعـض أصـحاب المذاهب لقوله تعالي: "يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَاناً خَلِيلاً"[2] يقـول ابـن قتيبـة : " ذهب هؤلاء وفريق من المتسمين بالمسلمين إلي أنه رجل بعينه ... وقال آخرون: بل كان هذا الرجل مسمي في هذا الموضع ، فغير وكني عنه ، وذهبوا إلـى أنـه (عمر)[3].

وتأولوا الآية فقالوا: "وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ"[4] يعني أبا بكر رضـي الله عنه ، يقول: "يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَـبِيلاً"[5] يعني محمداً صلي الله عليه

[1] الشيخ محمد عبده : تفسير المنار جـ١ ص٩

[2] من الآية ٢٨ من سورة الفرقان.

[3] ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن ص ٢٦٠

[4] من الآية ٢٧ من سورة الفرقان

[5] من الآية ٢٧ من سورة الفرقان

وسلم "يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَاناً خَلِيلاً"[1] يعني عمر رضي الله عنه "لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي"[2] يعني علياً "[3].

ومن هذا التأويل المذهبي مايرويه ابن قتيبة أيضاً من أن قوماً تأولوا قول الله تعالي: "فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ" [4]علي أنه يفيد معني تناسخ الأرواح"[5].

ويروي ابن قتيبة أن أهل القدر يفسرون قول الله تعالي: " يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ"[6]علي أنه علي جهة التسمية والحكم عليهم بالضلالة ولهم بالهداية"[7]

ويروي أبو الحسن الأشعري أن أصحاب عبد الله بن عمرو بن حرب – وهم من غلاة الشيعة – كانوا يقرأون قول الله تعالي: "كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ"[8]ويفسرون كلمة الشيطان هذه علي أنه عمر رضي الله عنه[9]

ولعل من الأسباب التي أدت إلي هذا الإغراق في التطرف المذهبي أن بعض الفرق الدينية، مثل فرقة الروافض، كان أتباعها يعتقدون في أن الإمام يعلم كل ما كان وكل ما يكون ، ولا يخرج شيء عن علمه من أمر الدين ولا من أمر الدنيا"[10].

---

[1] من الآية ٢٨ من سورة الفرقان.

[2] من الآية ٢٩ من سورة الفرقان.

[3] المرجع السابق ص ٢٦١.

[4] من الآية ٨ من سورة الانفطار.

[5] المرجع السابق ص ١٠٥.

[6] من الآية ٩٣ من سورة النحل ومن الآية ٨ من سورة فاطر ومن الآية ٣١ من سورة المدثر.

[7] المرجع السابق ص ١٢٣.

[8] من الآية ١٦ من سورة الحشر.

[9] أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٨.

[10] المرجع السابق ص ٥٠.

ويرون أن الأئمة يجوز لهم أن ينسخوا الشرائع ، ويبدلوها ويغيروهــا[1] ولهذا كان استبطان ذواتهم فيما يتعلق بدلاله النص القرآني مقبولاً عند أتباعهم ، فلم ينظروا إلي النص نظرة موضوعية قوامها العلم والقياس والاستنباط ، بل نظــروا إلي ذواتهم وإلي مذاهبهم ، كان الواحد منهم يستنبط من النص ما يريده هو لا مــا يبوح به النص ، ولم يبخل كثير من علماء اللغة والنحو علي أمثال هؤلاء بإيجــاد التخريجات اللغوية والنحوية التي تؤيد ما يذهبون إليه .

بل أحياناً كان النحاة واللغويون ، يتلمسون المخارج البعيدة لتبرير قــراءة خاطئــة للقرآن الكريم ، وهم يعلمون تمام العلم أنها قراءة خاطئة ، لا لشيء إلا لأن القارئ المخطئ كان صاحب سلطان وتأخذه العزة بالإثم فيستنكف عن مراجعة نفســه أو الاعتراف بخطئه.

ومن طريف مايروى في هذا الشأن أن الأمير محمد بن سليمان أمير البصــرة غلط يوماً علي المنبر فقرأ"إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِــيِّ"[2] بضم التاء في كلمة ملائكته، ثم استحيا أن يرجع ، فأرسل إلي النحويين " فقال احتالوا لي.

فقالوا: عطفت وملائكته علي موضع الله. وموضعه رفع، فأجــازهم، ولــم تزل هذه قراءته حتي مات ، وكره أن يرجع عنها فيقال: إن الأمير لحن "[3].

وهكذا راح كل فريق يلوي عنــق الــنص ويلــتمس المخــارج اللغويــة والاحتمالات الدلالية، ليؤيد مذهبه بتأويلات ينتقي نماذجها من التراث، ثم يدعي أن مذهبه هو نفسه مذهب السلف، ومن ثم فإنه غير قابل للمناقشة.

فالخوارج مثلاً كانوا يحتجون بحديث يروونه هو : " ضعوا سيوفكم علــي عواتقكم ثم أبيدوا خضراءهم " ويتأولونه بما يبيح لهم قتــال المســلمين العاصــين والسلاطين الظلمة وأخذ أموالهم غنيمة .

---

(1) المرجع السابق ص ٥١.

(2) الآية ٥٦ من سورة الأحزاب.

(3) الزجاجي : مجالس العلماء ص ٤٤.

والقاعدون عن القتال من بطانة السـلاطين الظلمـة المؤيـدون لأفعـالهم المستفيدون من وجودهم الآكلون من موائدهم يتمسكون بتأويلهم لحـديث يروونـه هو:" اسمعوا وأطيعوا وإن تأمر عليكم عبد حبشي مجدع الأطراف " وحديث آخـر يقول :" صلوا خلف كل بر وفاجر "

والمرجئة يحتجون بالحديث " من قال لا إله إلا الله فهو في الجنة " والقدرية يحتجون برواية تقول :" كل مولود يولد علي الفطرة حتي يكون أبواه يهودانـه أو ينصرانه".

والرافضة يحتجون بقوله صلي الله عليه وسلم :" لاترجعوا بعـدي كفـاراً يضرب بعضكم رقاب بعض " ثم يتأولون سائر النصوص بما يوافق مذهبهم[1]

هكذا أدت المذاهب إلي اختلاف القراءات للنص الديني ، كما أدت القراءات أيضاً إلي اختلاف المذاهب الفقهية ، حتي أصبح لكل مذهب قراءة خاصة من زاوية معينة ، وله تفسيراته الخاصة التي تختلف عن تفسيرات المذاهب الأخرى ، وهـي كثيرة جداً ، ومشهورة ، ولا تحتاج إلي مزيد من الأدلة لإثباتها وقد ازدادت رسوخاً وكثافة في العصور التالية لهذا العصر الذي نتحدث عنه .

ثانياً : التــأويل الحـر

هذا النوع من التأويل لا يعتمد علي الرواية عن السلف ، ولا يعتمد علـي تحكيم العقل ، وليس له هدف مذهبي ، بل تدفع أصحابه فقط مجرد الرغبـة فـي التعالم والإغراب وإرضاء الذوق الشعبي ، لأن أكثر القائمين بهذا النوع من التأويل هم القصاص و الوعاظ وجامعو الأخبار الطريفة ، من أي مصدر ، دون تمحيص أو نقد ، ولذلك فإنهم – كما يقول عنهم ابن قتيبة – انساقوا إلي رواية " كـل سـخافة تبعث علي الإسلام الطاعنين ، وتضحك منه الملحدين ، وتزهد من الـدخول فيـه المرتادين ، وتزيد في شكوك المرتابين ، كروايتهم في عجيزة الحوراء أنها ميل في

[1] راجع ذلك وغيره في كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٤ ، ص٦.

ميل :"[1] وكروايتهم في الفأرة أنها يهودية " وفي الغراب أنه فاسق "وفي السنور أنها عطسة الأسد ، والخنزير أنه عطسة الفيل ، وفي الإربيانة (أي الجمبري) أنها كانت خياطة تسرق الخيوط فمسخت "[2].

ولذلك فإن الجاحظ يسخر سخرية شديدة من أصحاب هذه القراءات التأويلية المنفلتة وينقل عن النظام المعتزلي قائلاً :" كان أبو إسحاق (أي النظام) يقول : لا تسترسلوا إلي كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا في كل مسألة ، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية ، علي غير أساس ، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم ، وليكن عندكم عكرمة ، والكلبي ، والسدي والضحاك – ومقاتل بن سليمان ، وأبو بكر الأصم في سبيل واحدة ، فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلي صوابهم ، وقد قالوا في قوله عز وجل: "وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّه"[3]إن الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها ، بل إنما عنى الجباه وكل ما سجد الناس عليه من يد ورجل وجبهة وأنف وثفنة[4]

وقالوا في قول الله تعالي :"أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ"[5] إنه ليس يعني الجمال والنوق ، وإنما يعني السحاب ، وإذا سئلوا عن قوله :"وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ"[6]قالوا " الطلح هو الموز[7].

ثم يروي الجاحظ نوادر كثيرة وطريفة لهؤلاء القصاصين الذين نصبوا أنفسهم لتأويل آيات القرآن الكريم أمام العامة ، ومن ذلك أنهم فهموا من قول الله

---

[1] ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ٨.

[2] المرجع السابق ص ٩.

[3] من الآية ١٨ من سورة الجن.

[4] الثفنة : الركبة ، أو الجزء الذي يغلظ في الركبة من كثرة السجود.

[5] الآية ١٧ من سورة الغاشية.

[6] الآية ٢٩ من سورة الواقعة.

[7] الجاحظ الحيوان جـ٣ ص ٣٤٣.

تعالى: "وشاركهم في الأموال والأولاد"[1] أن التناكح والتلاقح قد يقع بين الجن والإنس[2].

وقالوا في قول الله تعالى: "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ"[3].

إن أمة كانت في الأرض قبل خلق آدم، وأن الله أمر الملائكة بإجلاء هذه الأمة التي أطلقوا عليها اسم "مهنا "[4].

وقالوا في قول الله تعالى: "وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ"[5] إن المحروم هو الكلب، لقول العرب: "اصنعوا المعروف ولو إلى كلب[6].

هذا النوع في التأويل يكشف عن ثقافة القراء الأسطورية وأمزجتهم واتجاهاتهم وميولهم الأسطورية أكثر مما يكشف عن الدلالة التي أرادها النص، أو التي أرادها مبدعه، ولذلك فإننا نجد النص يتلون تحت وطأة هذه القراءة بتلون العقليات القارئة له، ومن ثم فإن الدلالات المستنبطة أو المبتدعة من خلال هذا النوع من القراءة تنتمي إلي القراء وليس إلي النص المقروء، لأنها إبداعات جديدة من صنعهم هم.

وهذا النوع من القراءة يشبه التلقي الحر الذي تتحدث عنه مدارس القارئ المعاصرة، وتحاول وضع الضوابط والقوانين التي تحكمه، والذي يقوم علي ملء فراغات النص بواسطة القارئ نفسه، ويعتمد علي أفق التوقعات التي تصنعها البيئة الثقافية والحياة العقلية والمعرفية لكل قارئ، بالإضافة إلي الأحوال الخاصة لهذا القارئ.

---

[1] من الآية ٦٤ من سورة الإسراء.

[2] الجاحظ: الحيوان جـ١ ص ١٨٨.

[3] من الآية ٣٠ من سورة البقرة.

[4] المرجع السابق جـ١ ص ١٨٩.

[5] من الآية ٢٥ من سورة المعارج.

[6] المرجع السابق جـ١ ص ١٩٣.

ثالثاً : التـأويل العقـلي .

إزاء هذه الفوضى في التأويل المذهبي المغرض والتأويل الحر المنفلت ذي الطابع الخرافي أو الأسطوري انقسم علماء المسلمين إلى فريقين : فريق يــرفض التأويل جملة في قراءة النص الديني، بل يتمسك بقراءة السلف و يرفض أي قراءة لهذا النص قراءة جديدة أيا كان نوعها، وفريق آخر يري أن التأويل ضرورة من ضرورات الدفاع عن القرآن الكريم، بل يرون أن قراءة النص قراءة جديـدة هــي خير وسيلة للدفاع عن الإسلام جملة، في ظل الظروف الجديدة، والأفكار الفلســفية الوافدة، ويرون أن التأويل من أهم الأدوات التــي تضــمن تجديـد أمــور الــدين وصلاحيته لكل عصر.

الفريق الأول يري أتباعه أن الصحابة فقط هم الذين يحق لهم قراءة النص القرآني، وهم فقط الذين يجوز لهم استنباط معانيه لسلامة لغتهم ، ولنقاء فطرتهم ، ولقربهم من النبع التشريعي الأول.

يقول ابن قتيبة في معرض دفاعه عن هذا الفريــق :" أمــا نحــن معشــر المتكلفين فقد جمعنا الله بحسن اختيار السلف لنا علي مصحف هو آخر العــرض، وليس لنا أن نعدوه " ثم يقول " كما كان لهم أن يفسروه وليس لنا أن نفسره".[1]

وعرف هذا الاتجاه بالمدرسة الحجازية أو مدرسة الحــديث أو المدرســة السلفية المالكية في الفقه.

أما الفريق الثاني فيرى أن التطور العقلي والاجتماعي الــذي حــدث فــي المجتمعات الإسلامية جعل هذه المجتمعات تعيش حياة جديــدة ، وتفكــر بطريقــة مختلفة عن الطريقة التي كان يفكر بها السلف ، مما يستدعي الإجابة علي أســئلة جديدة لم تكن مطروحة من قبل ، ويتطلب رأي الدين في مشاكل لم يألفها الســلف الصالح، فلم يكن هناك بد من التأويل ، بشرط أن يكون محكوماً بضوابط عقلانيــة

---

[1] ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ٤٢.

وعلمية تمنع الشطط ، وتحول دون تسرب الأهواء أو الأخيلة الذاتيـــة أو الأوهـــام الأسطورية التي يرفضها الدين ويرفضها المنطق الحضاري الوافد.

في هذا الوقت كانت العلوم العقلية قد ترجمت عن الســريانية واليونانيـــة وبخاصة علم المنطق ، فوجد العلماء – وبخاصة المعتزلة – أن هذا العلم الجديـــد يمكن أن يتخذ وسيلة موضوعية لضبط التأويل وقراءة النص قراءة صحيحة ، عن طريق استخدام القياس، حتي أصبح مفهوم التأويل عندهم يكاد يكون مرادفاً لمفهوم القياس، وقد أفرز استخدام هذا القياس المنطقي في هذا الوقت المفهوم الجديد الـــذي تبناه المعتزلة لمصطلح "المجاز" والذي يختلف عن المفهوم السابق الذي تحدثنا عنه عند أبي عبيدة وأصحاب المدرسة اللغوية ، فقد كان مفهوم المجاز عند أبي عبيـــدة مفهوماً لغوياً يدور حول ما تجيزه العرب من تراكيب تدل علي معاني معينة، أمـــا المعتزلة فقد فهموا المجاز علي أنه شطر الحقيقة، أي خروج الكلمة مـــن معناهـــا الأصلي في وضع اللغة إلي معني آخر، علي سبيل التخييل أو الادعـــاء، لغـــرض دلالي خاص.

وتجدر الإشارة هنا إلي أن فكر المعتزلة العقلاني حول تأويل الـــنص فـــي القرن الثاني الهجري وما بعده بقليل لم يكن فكراً مذهبياً جامداً يندرج تأويله ضمن التأويل المذهبي الذي سبق ذكره، بل كان فكراً منهجياً عقلانياً .

والفارق بين الاتجاهين المنهجي والمذهبي عند المعتزلة

أن التمذهب أو القراءة المذهبية تعتمد علي الانطلاق من مجموعـــة مـــن المسلمات أو العقائد الثابتة، ثم تحاول تأويل كل النصـــوص التـــي تخـــالف هـــذه المسلمات العقدية بما يتلاءم معها، هذا هو شأن أتباع المذهب الاعتزالي المتأخرين، إذ اعتقد هؤلاء المعتزلة المتأخرون في صحته مجموعة من المبادئ الثابتـــة التـــي انتهي إليها فكر أقطاب المعتزلة في الأجيال الأولي، أي الأصول الخمسة المعروفة، ولم يقبلوا فيها قولاً أو نقضاً أو مناقشة، حتي تصلبت مفاهيمهم ولم يعملـــوا فيهـــا العقل الذي رفعوا رايته، ولم ينتقدوها ، بل صارت مدرستهم ملة من الملل أو فرقة من الفرق لا تختلف عن غيرها.

أما في الجيل الأول، جيل النظام والجاحظ وأبو الهذيل، فقد كان العقل وحده لهم رائداً، ومن ثم فإنهم تعاملوا مع النص تعاملاً منهجياً عقلانياً يقبل النقد والجدل، بل يقبل النقض والتغيير، ولذلك فإنهم سموا بأصحاب الرأي ، ولذلك فـــإن هـــؤلاء المعتزلة الأوائل عندما قرأوا النص القرآني قرأوه حسب المفاهيم الجديـــدة التـــي أفرزتها الحياة الجديدة، ولم يقرأوه حسب المفاهيم التراثية الموروثة أو حسب قوالب مذهبية جامدة.

بيان ذلك أن مفهوم " التوحيد "مثلا كان عند الصحابة رضوان الله علـــيهم مفهوماً يسيراً وسهلاً غير معقد ، لأنهم فهموه باعتباره دالاً علـــي توحـــد الخـــالق بالربوبية في مقابل تعدد الآلهة في الديانة الوثنية أو الشرك عند أهل الكتـــاب فـــي العصر الجاهلي، فمفهوم (الشرك) البدائي في هذا العصر هو الذي حـــدد مفهـــوم (التوحيد) الفطري عند الجيل الأول من الصحابة والتابعين.

لكن بعدما دخلت الفلسفات الوضعية للديانات الفارسية والهنديـــة والفلســـفة اليونانية، وبعدما نشأت أسئلة جديدة لم تكن تخطر للصحابة رضوان الله عليهم علي بال، حول صفات الله وذاته، مثل العلم والقدرة والسمع والبصر، وهل هذه الصفات هي نفس الذات أم غيرها ؟ وهل هي قديمة أم مخلوقة ؟.

بعد ما طرأت هذه الأسئلة وأمثالها اجتهد المعتزلة فى البحث عن مفـــاهيم جديدة بل أصبح لزاماً علي العقل المتلقي أو القارئ لآيات التوحيد في القرآن الكريم أن يكتشف مفهوماً جديداً مقنعاً للتوحيد يتلاءم مع العقل المعاصـــر لظهـــور هـــذه المفاهيم الملحدة المقابلة للتوحيد، ومع الثقافة المعاصرة له، فأصبح مفهوم التوحيـــد أكثر تعقيداً.

لكن هذا المفهوم الذي استقر عليه المعتزلة الأوائل وغيره من المفاهيم تجمد بعد فترة من الزمان وأصبح عقيدة اعتزالية ثابتة عند تلاميذهم، فلم يتغير مفهـــوم التوحيد مرة أخري بعد ذلك رغم تغير مفهوم الشرك رغم تغير الثقافات وتطـــور العقل وتراكم العلوم، وهكذا تحول مفهوم التوحيد وسائر الأصول الأخـــرى علـــي أيدي المعتزلة المتأخرين إلي أصول لمذهب عقدي يشبه سائر المذاهب.

لقد قرأ المعتزلة الأوائل مفاهيم العدل والإيمان والإرادة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قراءات جديدة تتلاءم مع الظروف العقلية والعقدية والثقافية التي جدت علي الحياة العربية في العصر العباسي الأول.

وقد عرفت هذه المدرسة بالمدرسة العراقية وأثمرت في مجال الفقه المذهب الحنفي.

ونحن هنا في مجال بحثنا عن المناهج العربية المبتكرة في قراءة النص ورصد التطورات التي حدثت فيها لا تعنينا المدرسة الاتباعية الحجازية ، لأنها لم تقدم جديداً، بل هي تعتمد علي القراءات السابقة. كما لا تعنينا القراءة الاعتزالية المذهبية المتأخرة، لأنها لا تختلف عن التأويل المذهبي الذي سبق الحديث عنه.

الذي يعنينا هنا هو قراءة مدرسة الرأي، مدرسة المعتزلة الأوائل، لأن أصحابها وضعوا ضوابط ومعايير موضوعية للتأويل، أقاموها علي إعمال العقل وعلي الاقتباس من المنطق اليوناني والفلسفات الوافدة، وحاولوا عن طريقها التخلص من سلبيات التأويل الحر و التأويل المذهبي، كما أن هذه المدرسة لم تجعل قارئ النص سلبياً كما فعلت المدرسة الحجازية، يتلقي قراءة السلف تلقي تسليم وإذعان وخضوع بل اهتمت بالدور الإيجابي لعقل القارئ في استنباط المعاني الجديدة من النص .

بل إن بعض زعماء المعتزلة وهو الجاحظ اهتم بجانب من جوانب قراءة النص لم يحظ بالعناية إلا في العصر الحديث، لدي مدرسة التلقي في أوربا، وهو دور القارئ في صياغة النص نفسه، فالجاحظ كما هو معروف هو صاحب نظرية مراعاة الحال وضرورة أن يكون لكل مقام مقال، ولكنه يشير إلي أن النص القرآني نفسه قد يختار نوعاً من الأسلوب عند مخاطبة قوم، ويختار أسلوباً آخر عند مخاطبة آخرين، ففي تعليله للاختلاف الأسلوبي في القرآن الكريم بين الآيات التي تخاطب القارئ العربي أي القارىء الذي تفترضه في النص ، والآيات التي تخاطب اليهود ، يقول الجاحظ :" ورأينا الله تبارك وتعالي إذا خاطب العرب والأعراب

أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف ، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكي عنهم جعله مبسوطاً وزاد في الكلام "[1]

القراءة البيانية للنص عند المعتزلة :

ظهر الفكر الاعتزالي في وقت مبكر رغم أن تسمية أصحابه بالمعتزلة لم يستقر إلا في الجيل الثالث أو مايسمى بالطبقة الثالثة من علمائهم.

هذا الفكر الذي سمي بالاعتزال – اصطلاحاً – وسمي أصحابه بالمعتزلة يعتمد في الأساس علي التعويل علي العقل ، باعتباره المصدر الأساسي للمعرفة، حتي في استنباط المعرفة الكامنة في النص الديني نفسه ، ولما كان التعقل الناشئ من استخدام العقل أمراً نسبياً يخضع لعوامل الزمان والثقافة والمكان فإن القراءة أيضاً لابد أن تكون نسبية ومتغيرة من عصر إلي عصر، ومن جيل إلي جيل، ومن شخص إلي آخر، ولهذا فإن النص القرآني يمكن أن يقرأ قراءة جديدة تختلف عن قراءة السلف نظراً لاختلاف المفاهيم ، فمفهوم "العدل" مثلاً في جيل من الأجيال يختلف عنه في جيل آخر ، بل لو طبق العدل في عصر من العصور حسب مفهومه في عصر آخر ربما لا يكون عدلاً ، وكذلك مفهوم " التوحيد " ومفهوم " الإرادة" ومفهوم " الحسن" أي الجمال ، ومفهوم " القبح " وغير ذلك من المفاهيم، وكذلك فإن الصور الذهنية للأشياء والتي يستخدم النص دلالاتها تتغير في الأذهان من جيل إلي آخر ، حسب تغير الثقافة وتطور العلوم ، مثل صور الأرض والسماء والكواكب والإنسان ، ومثل ذلك صورة العلاقات بين الله والإنسان ، والإنسان والطبيعة ، وغير ذلك من المفاهيم الحسية والمعنوية.

كان هذا الإدراك المتعلق بتطور المفاهيم والذي ينشأ عنه تطور في التأويل من أسبق المظاهر العقلانية التي ميزت فكر المعتزلة ، بل كان هذا الإدراك هو الذي أدي إلي نشوء الفكر الاعتزالي ، فالخلاف المشهور بين الحسن البصري وواصل بن عطاء حول مرتكب الكبيرة كان في جوهره اختلافاً حول المفاهيم؛ أي مفهوم المؤمن ومفهوم الكافر .

---

(1) الجاحظ : الحيوان جـ١ ص ٩٤.

والرسالة المنسوبة إلي الحسن البصري في تحديد مفهوم القــدر ، والتــي جاءت رداً علي اتهام يقال إن عبد الملك بن مروان رمي الحسن به ، لم ينكر فيها الحسن البصري أنه يفهم القدر فهماً جديداً لم يطرأ علي أذهان السلف .

حتي لو سلمنا بما يرجحه الشهرستاني من أن هذه الرسالة مــن صـــناعة واصل بن عطاء وليست للحسن[1] فإن مضمونها يدل علي ثبوت هذه الصفة فــي فكر المعتزلة الأوائل ، فلم يكن واصل بن عطاء بعيد عهد عن الحسن البصري بل كان معاصراً له.

يقول عبد الملك في رسالته التي يقال إنه وجهها إلي الحسن :" فقد بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر لم يبلغه مثله عن أحد ممن مضي ، ولا نعلــم أحداً تكلم به ممن أدركنا من الصحابة رضي الله عنهم ، كالذي بلغ أمير المــؤمنين عنك "[2].

ويصور نص الرد المنسوب إلي الحسن البصري أن الحسن لــم ينكــر هــذا الاتهام ، بل يعترف به ، ويعلل قراءته لمفهوم القدر قراءة جديدة تختلف عــن قــراءة الصحابة رضوان الله عليهم له بقوله:" لما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه أحــدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات، ويحذرون به من المهلكات "[3].

فالحسن البصري هنا رغم أنه تابعي أدرك الصحابة وتربي في بيت رسول الله صلي الله عليه وسلم ، يري – أو يصوره واصل بن عطاء علي أنه كان يــري – أن تغير الزمان وتغير الثقافات وتغير المطاعن علي الإسلام وتغير المحدثات في أمور الدين أوجب علي العلماء المتمسكين بالإسلام المدافعين عنه البحث عن أسلحة جديدة يدافعون بها عنه ، ومن هذه الأسلحة فهم الأشياء حسب منطق العصر الذي يعيشون فيه، ومن ثم حتم عليهم أن يقرأوا النص القرآني قراءة يفهمها الناس فــي

---

[1] راجع الملل والنحل للشهرستاني جـــ١ ص ٤٧.

[2] رسائل العدل والتوحيد تحقيق محمد عمارة جـــ١ ص ٨٢

[3] أحمد بن يحيي : المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل ص ١٣.

عصرهم، وألا يتجمدوا عند القراءات التقليدية القديمة ، تلك القراءات التي كانــت صالحة للرد على ملاحدة العرب البسطاء أصحاب الديانات البدائيــة ، وأصـــحاب المفاهيم المبسطة عن العالم، أما المعتزلة فقد واجهوا مللاً وعقائد معقدة لها فلسفات ونظريات، مما أوجب عليهم أن يعيدوا النظر في فهم الأشياء.

ففي هذا العصر الذي نشأ فيه الفكر الاعتزالي ظهــرت فــرق وطوائــف وأديان كثيرة دخلت كلها في الثقافة العربية الإسلامية ، بل اعتنق أتباعها الإسلام ، وامتزجت أفكارهم الوافدة بالفكر الإسلامي، مما أدى إلي ظهــور فــرق إســلامية الطابع فلسفية الجذور ، فقد ظهرت فرق الخوارج والشيعة والحشوية والمجسمة.

ودخلت أصول من الديانات المزدكية والمانوية والصابئة وغيرهم في كثير من المذاهب والنحل.

وجد المعتزلة أن الوسيلة الوحيدة التي يمكن بها دحض الافتــراءات التــي أتت بها الطوائف المناهضة للإسلام هو تأويل النص القرآني عن طريق العقــل ، ووجدوا في القياس المنطقي ضالتهم ، وجدوا أن هذه الوسيلة هي التــي يمكــن أن تقنع خصومهم .

ولما كانت الدعاوي الطاعنة في الإسلام تعتمد في معظمها علي قــراءات خاطئة للنص القرآني، زاعمة أنها تستخدم المنطق والعقل والعلم في التشكيك فيه ، لم يكن هناك مفر أمام المعتزلة من الرد عليهم حسب الأدلة النابعة مــن القــراءة العقلية أيضاً، عن طريق تقديم الفهم العقلاني الصــحيح لآيــات القــرآن الكــريم وللأحاديث الشريفة.

ولم يجد المعتزلة أمامهم أي مانع شرعي يحول بينهم وبين استخدام عقولهم في فهم النص فهماً عقلانياً ، فالقرآن الكريم نفسه يناشد المسلمين المتلقين للقرآن – بل يناشد غير المسلمين – أن يستخدموا عقولهم فى تدبر آياته ، فالمتلقي أو القارئ الضمني النموذجي الذي حدد النص القرآني معالمه ورسم صورته في القرآن هــو ذلك الإنسان الذي يستخدم عقله، ومن ثم فإن الضوابط التــي وضــعها المعتزلــة

للتأويل والحدود التي تحده عندهم هي حدود العقل ، ولذلك فإنهم رفضوا تـأويلات المفسرين الذي أطلقوا لأخيلتهم العنان، ورفضـوا تـأويلات المـذاهب السياسـية والعقدية، كما رفضوا الاكتفاء بقراءة السلف، والتزموا فقـط بالقيـاس والبرهـان والاستنباط ، كما استعانوا بالعلوم التي كانت في عصـرهم باعتبارهـا معـارف عقلانية .

ومع هذه النزعة العقلانية فإن المعتزلة لم يخرجوا عن إطار النص ، ولـم يتمردوا عليه، ولم يدعوا أنهم يبشرون بمذهب مبتدع ، بل كانوا يـرون أنفسـهم مجرد قراء جدد مستنبطين من النص القرآني دلالات جديدة ، بأسـلوب جديـد ، حسب منهج عقلاني منضبط، وأطلقوا علي هذا المنهج مصطلح " البيان" أو " التبين " إذا فصلنا بين المصطلحين باعتبار البيان المهارة التي تتعلق بإنتاج النص الحامل للدلالة واعتبار التبين المهارة التي تتعلق باستنباط الدلالة من النص، لكـن أكثـر المعتزلة لم يفرقوا بينهما، لأنهما وجهان لعملة واحدة .

مفهوم البيان عند المعتزلة :

ورد مصطلح البيان عند الجاحظ بمفهومين ، المفهوم الأول ورد في كتاب الحيوان وكان يقصد به الجاحظ ما كان أبو عبيده يسميه " المجـاز" أي العـادات والأعراف اللغوية التي كان العرب في الجاهلية وفي صدر الإسلام يستخدمونها في مخاطباتهم ، وأطلق الجاحظ علي هذا المفهوم مرة أخري في كتاب الحيوان أيضاً " مجري كلام العرب " وأطلق عليه حيناً آخر " المجاز" وكلها بمفهوم واحد هو مـا تجيزه العرب في مخاطباتها ، لكن الجاحظ لم يحاول تقنين الاستخدامات العربيـة لهذه الأعراف اللغوية كما فعل أبو عبيدة ، ولم يحاول حصرها كما فعل مقاتل ، بل أشار فقط إلي أن فهم آيات القرآن الكريم وكذلك النصوص الشعرية ينبغي أن يـتم بناءً علي معارف العرب وعاداتهم في كلامهم ، لأن الله تعالي – كما يقول – كلـم العرب بلغتهم[1].

(١) الحيوان جـ٥ ص ٢٣.

وضرب الجاحظ أمثلة كثيرة علي القراءات الخاطئة التي يعود الخطأ فيها إلي أنها لم تعتمد علي هذا البيان العربي، ثم بين أن قراءتها قراءة تعتمد علي هذا البيان كفيلة بإزالة اللبس وتصحيح الخطأ.

أما المفهوم الثاني للبيان عند الجاحظ فهو الذي أفرد له كتابه الشهير " البيان والتبيين " ويعرف الجاحظ البيان فيه بأنه" الدلالة الظاهرة علي المعني الخفي"[1]. لكن إلي أي معني خفي يقصد الجاحظ ؟ هل هو المعني الذي كان المبدع يقصده عندما أنشأ النص ؟ أو هو المعني الذي يستقر في عقل المتلقي عند قراءة النص؟ أم المعني الكامن في النص؟

إن أغلب الظن أن الجاحظ مثل أستاذه النظام كان يؤمن بنظرية الكمون أي بالنظرية التي شرحها الجاحظ نفسه في كتاب الحيوان ، وهي التي تقول بأن النار كامنة في عود الحطب ، وأن الحموضة كامنة في الخل ، والحلاوة كامنة

في العسل، وكل المعاني التي لا تدرك بالحواس من الأعراض والصفات تكمن في الأجسام المحسوسة[2] فليس ببعيد بعد ذلك أن يري الجاحظ أن الدلالة كامنة في النص . وبخاصة أن الجاحظ قد تحدث عن شيء قريب من هذا في القسم الخامس من أقسام البيان والذي أطلق عليه مصطلح " النصبة" أو الحال.

وإن تشعب الدلالات النصية واتساعها من عصر إلي عصر ، ومن جيل إلي جيل ، ومن قارئ إلي آخر لا يحول دون تصور كمون الدلالة في الجسد اللغوي للنص عند الجاحظ ، فقد سبق للنظام أن دافع عن شبيه بهذه الحجة بالنسبة للنار التي يكون اللهب الناشئ منها أعظم بكثير عند اشتعالها من الحطب نفسه ، فقد يتولد الكبير من الصغير ، لأنها عند اشتعالها تختلط بأشياء أخري كالهواء ، وتتفرق ، وتنمو، وكذلك يمكن أن تقبل الدلالات الكثيرة والتي تنشأ في أذهان

---

[1] الجاحظ : البيان والتبيين جـ١ ص ٨٣.

[2] راجع نظرية الكمون جـ٥ ص١٠ الحيوان.

المتلقين للنص ، والتي يتفاوتون في استنباط المعاني منها ، إذ تزداد النصوص بياناً بامتلاك القراء للأدوات التي تؤهلهم لتقبل هذه المعاني، والتأثر بها والتفاعل معها ، بالإضافة إلي البيان الذي يتحلي به النص نفسه، وتوافر القوة والطاقـــة المعنويـــة الكامنة فيه، فإذا اجتمع للنص عنصر البيان الناشئ من سمو تأليفه والبيان الناشـــئ من القدرة علي تلقيه، تحقق المراد في البيان والتبين، وينقل الجاحظ في ذلك قـــول الحسن البصري وقد سمع رجلاً يعظ فلم تقع موعظته بموضع من قلبه: يا هـــذا إن بقلبك لشراً أو بقلبي "[1].

إن إيمان المعتزلة بأن المعني كامن في النص ، لا يعني أنهـــم يقطعـــون الصلة بين النص وصاحبه ، حتي في قراءتهم للقرآن الكريم ، فإن أكثر مبـــاحثهم في ذات الله وصفاته كانت بحجة أن فهم كلام الله لا يتم علي حقيقته إلا إذا فهمـــت ذاته تعالي ، لكنهم يرون أن هناك عناصر ثلاثة تؤثر في البيـــان، هـــي: صـــانع النص، والنص نفسه، والقارئ المتلقي للنص ، فالمعرفة بـــالنص تتوقـــف علـــي معرفة مبدع النص المتحدث به، والمتحدث بالنص يراعي حـــال المخـــاطبين بـــه والمقام الذي يقال فيه، وألفاظ النص وعبارته ينبغي أن تأتي وفقاً لهذين العنصرين.

فالبيان عند الجاحظ إذن لا يتحقق فقط بتوافر عناصر الفصاحة فـــي مبدعـــة تحسب ولا بتوافر البلاغة في عباراته فقط بل يتحقق أيضاً في تلقيه واستيعابه وتقبله.

قرأ المعتزلة آيات القرآن الكريم وأحاديث السنة المطهرة مستخدمين هذين المفهومين كليهما للبيان : المفهوم اللغوي والمفهوم البلاغي.

فقد لفت انتباه المعتزلة في القرآن الكريم تلك اللغة التصويرية التي كانـــت محل جدل بين اللغويين والمحدثين والمفسرين وأصحاب التأويـــل وســـائر الفـــرق والملل، هذه اللغة التي كان يقرأها قوم علي ظاهرها اللفظي فيفهمون منهـــا غيـــر المراد، ويستنبطون منها عقائد فاسدة ، مثل قولهم بأن لله يداً مستندين إلي قول الله تعالي "خَلَقْتُ بِيَدَيّ"[2] وأن له عينين في قوله تنزه عن ذلك " تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا"[3] وأنه

---

[1] البيان والتبين جـــ١ ص ٩١.

[2] من الآية ٧٥ من سورة ص.

[3] من الآية ١٤ من سورة القمر.

يجيء يوم القيامة مجيئاً مكانياً في قوله :"وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً"[1] وكان يقرأها قوم آخرون فيعرضون عن تفسيرها ولا يملكون ردها أو إنكارها فيقعون في التناقض ، فيقولون إنه تعالى استوى بلا كيف ــ وأن له يداً لكن بلا كيف .. وهكذا[2].

شهد المعتزلة ذلك وتنبهوا كما تنبه اللغويون إلي أن هذه العبارات الواردة في القرآن والتي تتحدث عن الصفات البشرية المنسوبة لله تعالي إنما هي مجرد تعبيرات مجازية تسير حسب عادات العرب في مخاطباتها بالمجاز والاستعارة والكناية والتعريض والرمز والتشبيه والتمثيل ، وأنها تتبع أساليبهم في التعبير عن معانيهم، وأن هذه الأساليب تجري مجري القياس المنطقي الأرسطي، واستخدموا – بخلاف اللغويين– تأويل هذه اللغة تأويلات عقلية، في الرد علي الطاعنين في القرآن الكريم، لأن هذه اللغة التصويرية هي التي حظيت بنصيب وافر من القراءات المغرضة ، وتعرض القرآن الكريم بسبب هذه القراءات إلي قدر كبير من الاتهامات الباطلة ، وبخاصة في هذا العصر الذي نشأ فيه المعتزلة.

فاللغة التصويرية بطبيعتها لغة ضبابية مشعة لا تصرح بالمعني، بل تكني عنه أو ترمز إليه، أو توحي به، وهي لغة منفتحة قابلة في بنائها النصي للتأويل واستخراج المعاني المتعددة من النص الواحد، ولم تظهر مشكلة هذه اللغة في عهد النبي صلي الله عليه وسلم لأن الناس كانوا يفهمون معناها ويحسون بأطيافها دون حاجة إلي تقنين منطقي كالذي فعلة المعتزلة، بل كانوا يشعرون بدلالاتها وإيماءاتها سواء أكانوا مؤمنين بها أم كانوا كافرين.

لكن الناس – في ظل فساد الحس اللغوي الفصيح – وجدوا أنفسهم في حيرة أي في حاجة إلي وسيلة آلية تجعلهم يمسكون بالمعني أو يحددونه ، فلا يقعون في سوء الفهم.

[1] من الآية ٢٢ من سورة الفجر

[2] راجع الأشعري مقالات الإسلاميين ص ٢١١.

ومما يروي في ذلك أن رجلاً جاء إلي أبي الهذيل العلاف إمام المعتزلة في عصره فقال له: " أشكل علي أشياء من القرآن توهمني أنها متناقضـــة ، وآيـــات توهمني أنها ملحونة.

قال : فماذا أحب إليك أجيبك؟بالجملة ؟ أو تسألني عن آية آية؟

قال : بل تجيبني بالجملة.

فقال أبو الهذيل : هل تعلم أن محمداً كان من أوسط العرب ؟ وغير مطعون عليـــه في لغته ، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب ، فلم يكن مطعونا عليه ؟

فقال : اللهم نعم .

فقال : فهل اجتهدوا في تكذيبه ؟

قال : اللهم نعم

قال: فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو باللحن ؟

قال : اللهم لا.

قال أبو الهذيل : فتدع قولهم مع علمهم باللغة ؟ وتأخذ بقول رجل من الأوساط؟

قال : فأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله .

قال : كفاني هذا وانصرف "[1].

تعامل المعتزلة مع هذا البيان العربي، أي العادات والتقاليد اللغوية التي كان العرب القدماء يستخدمونها في مخاطباتهم باعتبارها أدوات لحمـــل الـــدلالات، أو مستودعات لمكنون المعاني، والتي يعمل القارئ علي قدح زنادها واســـتخراج مـــا تبوح به من دلالات، ومن ثم فإنهم أقروا ما ذهب إليه النحاه من تقنين لقواعد اللغة وربط القواعد النحوية بالدلالات النصية، وأقروا ما ذهب إليه أمثال أبـــي عبيـــده ومقاتل في حصرهما لأساليب العرب في أداء الدلالات، لكنهم عندما نظروا إلي هذا

---

[1] احمد بن يحيي بن المرتضي : المنية والأمل ص ٢٦.

البيان العربي وصفوه وصفا عقلياً يتلاءم مع اتجاههم العقلـــي، فمفهـــوم العمـــوم والخصوص عندهم استخدموهما استخداماً منطقياً في اللغة، فلم يعد حديث المعتزلة عن البيان مجرد رصد لظاهرة لغوية عربية في البيان العربي، بل أصـــبح تقنينـــاً عقلياً منطقياً لدلاله اللغة علي معني محدد، أو للفظ الذي صيغ به.

ومن ثم فإن مفهوم المجاز عند المعتزلة أخذ بعداً جديداً أو مفهوماً جديـــداً غير الذي استخدمه فيه أبو عبيدة، إذ أصبح عند المعتزلة مرادفاً لمفهوم القيـــاس، القياس المنطقي وليس مجرد الدلالة علي جواز استخدام الكلمة في اللسان العربـــي لهذا المعني.

فالعرب مثلاً كان من مجازهم ومن المقبول في لغتهم أن يقولوا عـــن الرجـــل الشجاع " أسد" وأن يسموا الرجل الكريم بحراً ، كان أبو عبيدة يرصـــد أمثـــال هـــذه الأساليب ويحاول حصرها ، أما المعتزلة فيرصدون النظام الكلامـــي نفســـه ، كـــانوا يرصدون القانون الذي يحكم هذه الظاهرة في الخطاب العربي أو يحـــاولون اكتشـــافه، كانوا يقولون إن استخدام كلمة أسد في معني الرجل الشجاع خروج عـــن الاســـتعمال الحقيقي، وهو استخدام مجازي يقابل الاستخدام الحقيقي للكلمة سواء أكـــان ذلـــك فـــي النصوص المبتدعة في عصرهم أم العصور التالية لقد حول المعتزلة البيان إلي علم.

من ناحية أخري فإن المعتزلة أعملوا عقولهم في استنباط المعاني التشريعية والعقدية من خلال استخدام هذا العلم " علم البيان" ، بل اســـتخدموه فـــي اســـتنباط المعاني الدالة علي الحكمة في المبني اللغوي للنص القرآنـــي والســـنة المشـــرفة ، وحاولوا استخدام هذه القوانين في الدفاع عن القرآن الكريم ، كما استخدموها فـــي الاحتجاج بأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ، إذ رأوا أن الأجيال اللاحقة يمكن أن تقرأ النص القرآني قراءة جديدة ثم تستنبط من المعاني والأحكام الـــواردة فـــي النص ما لم يخطر علي بال الأجيال السابقة في مسائل ربما لـــم تظهـــر إلا فـــي عصرهم ، فالناس يتفاوتون في استنباط الدلالة حسب تفـــاوت عقـــولهم وثقافـــاتهم ومعارفهم وعلمهم بلغة العرب وبأساليب خطـــابهم ، ورأوا أن الله إنمـــا أعطـــي الإنسان العقل ليستعملوه وليفكروا به، لا أن يركنوا إلي السابقين عليهم ، فينظروا

بأعينهم ويسيروا في الحياة بعقولهم، وإنما أعطاهم المعرفة ليميــزوا الحــق مــن الباطل، وأعطاهم الحرية ليكونوا مسئولين عن أفعالهم التي هــي الحجــة لهــم أو عليهم.

يقول الجاحظ :" أفتظن أن الله عز وجل يخص بهذه الخصال بعض خلقــه دون بعض ، ثم لا يطالبهم إلا كما يطالب بعض من أعدمه ذلك ، وأعراه منه؟ فلم أعطاه العقل ؟ إلا للاعتبار والتفكير ! ولم أعطاه المعرفة إلا ليؤثر الحــق علــى هواه؟ ولم أعطاه الاستطاعة إلا لإلزام الحجة ؟ "[1].

ومعني ذلك أن المعتزلة أدخلوا عنصرين جديدين إلــي قــراءة الــنص : العنصــر الأول : أنهم انتقلوا بالمجاز من كونه ظاهرة لغوية إلي كونــه ظــاهرة بلاغية، أي إلي كونه مجموعه من القوانين التي تحكم اللغة التصويرية.

العنصر الثاني : أنهم تعاملوا مع النص تعاملاً عقلياً ، أي أنهم نظروا إلي النص علي أنه وحدة لغوية دالة متكاملة يفسر بعضه بعضاً ، ويحدد بعضه دلاله البعض الآخــر، ومن ذلك مثلاً : أن المعتزلة يرون أن الأخبار الواردة في القرآن الكــريم إذا جــاءت بصيغة العموم فهي عامة في جميع أجزاء الصنف الذي تتحدث عنه ، كما في قول الله تعالي: "وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ"[2] يشمل الخبر كل الفجار " وفي قوله تعــالي: "فَمَــنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ"[3] يشمل كل البشر.

ورأوا أيضاً أن الخبر الذي يجيء بلفظ العموم يكون دالاً علي الخصوص إذا كان هناك جزء آخر من النص يخصصه ، أو إذا كان العقل يفرض تخصيصه، سواء أكان هذا الجزء الأخر المخصص له مــن الكتــاب أم مــن الســنة أم مــن الإجماع[4].

[1] الجاحظ : الحيوان : جـ٥ ص ٥٤٢.

[2] من الآية ١٤ من سورة الانفطار.

[3] الآيتان رقم ٧ ورقم ٨ من سورة الزلزلة

[4] أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٢٧٦، ص ٢٧٧.

من ذلك مثلاً أن كلمة (الناس) في قول الله تعالي :"**الذين قال لهمُ النَّاسُ إنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ**"[1] لفظ عام ، لكن العقل يحتم دلالته علي الخصوص.

وبالمثل فإن اللفظ قد يكون خاصاً ثم يأتي العقل أو خبر آخر في النص فيجعله دالاً علي العموم ، مثل قول الله تعالي: "**يا أيُّها النَّبيُّ جاهِدِ الكُفَّارَ والمُنَافقينَ**"[2] كما أن المعتزلة يرون أن النص قد ينزل حكمه أو معناه ثم ينسخ في جزء آخر من النص ، وهذا من نتاج القراءة الكلية العقلانية للنص ، وقد أفاد الإمام الشافعي رضي الله عنه من هذه الأصول الاعتزالية في قراءة النص .

استخدم المعتزلة هذه الأدوات القرائية في فهم القرآن والسنة من ناحية واستنباط الأحكام منهما ، كما استخدموها في الرد علي الطاعنين في القرآن الكريم وإبطال الشبهات والادعاءات حول ما توهموه من أخطاء أو تناقض في النص القرآني، وأبلوا في هذه الجوانب بلاء حسناً.

لكن هذا المنهج العقلاني البلاغي الذي ابتدعه المعتزلة في قراءة النص الديني اصطدم باتجاه أهل السنة ذي الاتجاه السلفي المحافظ ، إذ رمي السلفيون المعتزلة بأنهم يفسرون القرآن بآرائهم ، وأنهم يحكمون علي النص القرآني بالعقل ولا يحكمون علي العقل بالقرآن ، ورموهم بالابتداع في الدين عن طريق الانجراف وراء خصومهم الملاحدة والضالين في الخوض في مسائل لم تكن هناك ضرورة للخوض فيها، مثل صفات الله وذاته.

ومع كل هذه المآخذ علي المعتزلة ، فإن الفقهاء في نهاية المطاف لم يستطيعوا إغفال هذا المنهج العقلاني البياني الذي ابتكره المعتزلة في قراءة النص الديني، إذ استعان به كل من الإمام أبي حنيفة والإمام الشافعي في استنباط الأحكام الفقهية في المسائل الجديدة التي لم يرد فيها نص في الكتاب أو في السنة بل

---

[1] من الآية ١٧٣ من سورة آل عمران.

[2] من الآية ٧٣ من سورة التوبة.

استخدموه أيضاً في المسائل التي كان السلف يجتهدون فيها اجتهـاداً يـتلاءم مـع العصر الذي كانوا يعيشون فيه ، ولم يعد هذا الاجتهاد ملائماً في العصور التاليـة، وكانوا يستعينون في مواجهة التيار السلفي الجارف بحيل مختلفة يستخدمون فيهـا ذكاءهم ، ومن ذلك مثلاً ما يرويه الزمخشري بقوله : " يحكي أنه بلغ المنصور أن أبا حنيفة خالف ابن عباس رضي الله عنه في الاستثناء المنفصل فاستحضره لينكر عليه ، فقال أبو حنيفة : هذا يرجع عليك ، إنك تأخذ البيعة بالأيمـان أفتـرض أن يخرجوا من عندك فيستثنوا فيخرجوا عليك ؟ فاستحسن كلامه ورضي عنه "[1].

قراءة الجاحظ للنص القرآني (نموذجاً)

لم يقرأ الجاحظ القرآن الكريم في كتابه " الحيوان" ليستخرج منـه أحكامـاً شرعية كما فعل الشافعي رضي الله عنه ، وإنما قرأه بهدفين :

الهدف الأول أنه قرأ القرآن كما يقرأ الطبيعة ، هدفه من القراءة كشف المعنـى واستنباط الدلالة الكامنة فيه ، والبحث عن مغزاه وإدراك هذا المغـزى إدراكاً عقلياً ، باعتبار كل من النص القرآني والطبيعـة المتمثلـة فـي الحيوان رسالتين من الله تعالي إلي العقل الإنساني، الـذي هـو عنـد المعتزلة بمنزله الرسول القادر علي فك شفرة الرسالة.

الهدف الثاني من قراءة النص القرآني عند الجاحظ هو الرد علي حملات التشكيك التي كانت تشن ضد القرآن الكريم ، وتشكك في صحته ، وفي إعجازه وفي ملاءمته للعقل والعلم ، أراد الجاحظ أن يثبـت أن نتـائج العلـوم الطبيعية القائمة علي التجربة والملاحظة والمنقولة عن العلماء الأوائـل تتفق ولا تختلف مع ما تنتهي إليه قراءة النص القرآني .

فعل الجاحظ ذلك من منظور اعتزالي ، وحسب المنهج العقلي والمعرفـي والعقدي للمعتزلة ، وليس ذلك بمستغرب ، فالجاحظ واحد من زعمـاء المعتزلـة ورأس فرقة من فرقهم سميت باسمه (الجاحظية).

---

[1] الزمخشري : تفسير الكشاف جـ٢ ص ٤٨٠.

وقد أدي انتهاج الجاحظ هذا المنهج في قراءة النص القرآني إلي الاصطدام بثلاث جبهات في وقت واحد.

الجبهة الأولي التي اصطدم بها الجاحظ هـي أصـحاب المـذاهب الإسـلامية والمفسرون والقصاص ، الذين أولوا آيات القرآن الكـريم تـأويلات غريبة لا تعتمد علي سند لغوي أو عقلي ، بل هي مجرد تخريجـات مذهبية مغرضة وملتوية أو هواجس وخواطر مريضة .

الجبهة الثانية السلفيون الذين يرفضون أي قراءة جديدة للنص القرآني ويلتزمون فقط بالقراءات المروية عن السلف ، ويسمون أنفسهم بأهل السنة .

الجبهة الثالثة هي مجموعة أصحاب المذاهب والديانات والفلسفات غير الإسلامية مثل أصحاب ماني صاحب المانوية ، وأصحاب زرادشت وأصـحاب عبد الله بن سبأ وغيرهم من المشككين في صحة القرآن ، بـل فـي صحة الإسلام نفسه .

اعتمد الجاحظ في الرد علي هذه الجبهات الثلاث علي مبادئ ثلاثة هي :

أولاً : أنه رأي أن فهم آيات القرآن الكريم يعتمد أولاً علي فهم لغة العرب ، لأن القرآن نزل بهذه اللغة ، فعلي من يريد قراءة القـرآن قـراءة صـحيحة أن يعرف مذاهب العرب في التعبير عن المعاني ، أي أن يعرف " البيان العربي " أو مجري كلام العرب وما يجيزونه من استعمالات للتعبير عن المعاني .

وأرجع الجاحظ كثيراً من المفاهيم المغلوطة عند أصحاب هذه الطوائف إلي عدم معرفتهم المعرفة الصحيحة بالبيان العربي .

ثانياً : يري الجاحظ أن العقل والمنطق ينبغي أن يكونا الحكم في أي خلاف حـول أي معني أو أي مفهوم ناشئ من القراءة ، لأن العقل هو القاسم المشترك بين كل المختلفين ، ومن ثم فإن أي مفهوم يظن هؤلاء أو أولئك أن القرآن كـان فيه متناقضاً أو مخطئاً إنما ينبغي أن يحتكم فيه إلي العقل، لأنه هو الفيصـل بين كل الناس الأسوياء لا يختلف في ذلك مسلم أو كافر.

ثالثا : الإيمان بأن الله تعالي له تصريف خاص في بعض الأمور، هذا التصـــريف يختلف عن تصاريف البشر، ولن النص القرآني احتوي علي بعـض هـذه الأمور التي لا يستطيع العقل البشري أن يقبلها إلا علي النحو الـذي أطلـق الجاحظ عليه مصطلح (الصرفة)، فالله سبحانه وتعالي قد يصرف أذهــان قوم عن فعل شيء، فلا يفعلونه رغم قدرتهم عليه، وحاجتهم له ، يفعـل الله ذلك لحكمة إلهية لا يدركها البشر، ولا يستطيع العقل البشري أن يهتدي إلي سرها. وذلك مثل صرف أذهان بني إسرائيل في التيه أربعـين سـنه عـن الاهتداء إلي الطريق الصحيح والجهة التي توصلهم إلى هـدفهم، رغـم أن أرض التيه كانت من قبل معلومة لهم .

ومن الغريب أن الجاحظ وسائر المعتزلة يؤمنون بمبدأ الصرفة الذي يقـوم علي أن الأفعال والتصرفات الإلهية تخضع لقوانين تختلف عن قـوانين البشـر ، وتتبع منطقاً إلهياً وحكمة علوية لا يستطيع العقل البشري إدراكها ، وفـي الوقـت نفسه يتعاملون في معرض حديثهم عن الذات الإلهية ، والصفات الإلهيـة بخـلاف ذلك، إذ لم يعترفوا بأن للصفات الإلهية مثل العدل والارادة والعلم والقدرة معـايير تختلف عن المعايير البشرية ، بل بحثوها كما تبحث الصفات البشـرية ، وطبقـوا عليها معايير العدل الإنساني والإرادة الإنسانية والقدرة حسب المفهوم البشري.

أطلق الجاحظ علي هذا المنهج القائم علي هذه المبادئ الثلاثة اسم(البيان) واستخدمه في قراءة النص القرآني ، كما استخدمه أيضاً فـي معرفـة الإعجـاز القرآني، لأنه فهم البيان علي أنه وضوح المعني الخفي من الدلالة الظاهرة، أي أنه عرف من البيان في أحد وجوهه بأنه قراءة تفسيرية للنص، قـراءة تشـبه دلالـة الحركة المكانية للشمس المدركة بالبصر علي الزمان الذي لا يـدرك بـالحواس ، ومثل دلالة منازل القمر علي حدوث ظاهرتي المد والجزر في البحـار، فقـد رأى الجاحظ أن هناك تشابها بين هذه وتلك.

يقول الجاحظ موضحاً هذا التشابه بين البيانين النصي والطبيعي ويبين السر في إيراد الله لهما مقترنين معاً " قال الله تعالي :"الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ"[1] ثم قال "الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ "[2] وبالبيان عرف الناس القـرآن ،

---

[1] الآيات من ١ حتي ٤ من سورة الرحمن.

[2] الآية ٥ من سورة الرحمن.

وقال تبارك وتعالي :"هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ"[1] فأجري الحساب مجري البيان، وبحسبان منازل القمر عرفنا حالات المد والجزر، وكيف تكون الزيادة في الأهلة وأنصاف الشهور ، وكيف يكون النقصان في خلال ذلك ، وكيف تلك المراتب وتلك الأقدار"[2].

هذه الفقرة التي نقلناها عن الجاحظ توضح أن مفهوم البيان في أحد وجوهه عنده مرادف لمفهوم القراءة ، أي الاستدلال ، فالجاحظ هنا يعقد مقارنة قائمة علي المشابهة بين قراءة النص القرآني واستخراج الدلالات منه، وبين قـراءة حركـة الشمس والقمر واستخراج الدلالات الزمانية منها، فالشمس ذاتها وحركتها المكانيـة مدركتان بالحواس، وحركة القمر مدركة أيضاً بالحواس، لكن الزمان الذى تـدلان عليه وهو الأيام والشهود والسنوات شيء غير مدرك، إنه مدلول عليه عن طريـق العقل، ونحن نعرفه عن طريق معرفتنا بحركة المكان، نعرف الأيـام والسـاعات ونعرف الشهور من خلال انتقال الشمس من موضع إلي موضع، وانتقال القمر من مطلع إلي مطلع وتغير حجمه من يوم إلي يوم، نقصاناً أو زيادة .

كما يؤكد الجاحظ المشابهة بين قراءة النص القرآني وقـراءة الطبيعـة ، وإخراج الخفي فيها من الجلي ، وغير المدرك مـن المـدرك ، والمجهـول مـن المعلوم، ويؤكد ذلك بشيء أعمق ، وهو أننا يمكن أن نعلم من حركة القمر حالات المد والجزر قبل وقوعها ، فنحن نعلم أنه بعد كذا يوما سوف يكون هنـاك مـد أو جزر.

وهذا العلم القبلي إنما جاءنا نتيجة لمعرفتنا للخفي من معرفتنا بشيء جلـي ظاهر للحواس هو حركة القمر، ومن هذا القبيل الاهتداء إلي معرفة ذات الله التـي لا تدرك بالحواس، عن طريق قراءة العقل للطبيعة، من إنسان، وحيوان، ونبات، وفك أبجديتها واستنباط دلالتها الخفية علي وجود خالقها وقدرتـه ، ولـذلك فـإن

---

[1] الآية ٥ من سورة يونس.
[2] الجاحظ: الحيوان جـ١ ص ٤٦، ص٤٧.

المعتزلة يرون أن العقل مكلف بالاهتداء إلي وجود الله ، حتي إذا لم تصله رســالة نبي.

لأن العقل نفسه عندهم رسول تنزلت عليه رسالة، في إمكانه أن يقرأهــا، وهي الطبيعة ، وأن يفهم مغزاها، ويستنبط دلالتها، وهذا هو البيان الذي أطلق عليه الجاحظ مصطلح (النصبة) أو الحال، فالإنسان العاقل يعرف البعـرة مـن البعيـر ويعرف السائر من المسير، ويعرف الخالق من المخلوق. بل إنه يمكن أن يحسـب أموراً تحدث في المستقبل خارج إدراكه، عن طريق قراءة المحسوسات التي تقـع في دائرة إدراكه ، مثل الحسابات العلمية لحركة الشمس.

يري الجاحظ أن قراءة النص اللغوي لا تختلف عن ذلك ، فالقارئ يستنبط المعاني الخفية من اللفظ والعبارة .

هذا الاستنباط البياني القائم علي العقل ينبغي ألا يؤخذ علي أنــه المعنــي النهائي والوحيد غير القابل للنقض أو الشك ، بل هو كما يقول الجاحظ – لون من ألوان الاجتهاد، والاجتهاد مجرد ترجيح، وغلبه ظن ، ولذلك يري الجــاحظ أنــه ينبغي ألا يقال للمجتهد المخالف إنك كذبت بل يقال له أخطأت.

ويشترط الجاحظ فيمن يتعرض لقراءة النص القرآني أن تتوافر فيه شروط المجتهد ، وهي المعرفة بالبيان العربي ، ورجاحة العقل . وأن يلتزم بحدود القواعد اللغوية والمنطق الإنساني.

وفكرة المجتهد هذه تشبه إلي حد بعيد فكرة القارئ النموذجي أو المثــالي في النقد الغربي المعاصر ، نقد استجابة القارئ ، ولعل هذه الفكرة كانت شائعة جداً في عصر الجاحظ ، فقد اعتمد عليها محمد بن سلام في نقد الشعر وتمييز جيده من رديئة وأطلق عليه مصطلح (الناقد) وبني عليها الإمام الشافعي نظرية كاملة فــي قراءة النص الديني، وأوضح شروطه وصفاته وفصله تفصيلاً لم يدانه فيه أحد من معاصريه أو لاحقيه، وأطلق عليه لفظ (المجتهد).

يقول الجاحظ :" أبو بكر الهذلي عن عكرمة في قولة تعـــالي:" وَلَـآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّه"[1] قال : خصاء الدواب.

قال : وقال سعيد بن جبير : أخطأ عكرمة ، هو : دين الله .

نصر بن طريف قال : حدثنا قتادة عن عكرمة في قوله تعالي : " فليغيرن خلق الله " قال : خصاء البهائم ، فبلغ مجاهداً فقال : كذب هو دين الله "[2]

يقول الجاحظ تعقيباً علي قول سعيد بن جبير ، بأن عكرمة قد أخطأ وقول مجاهد عنه إنه (كذب) :" فمن العجيب أن الذي قال عكرمة هو الصواب ، ولو كان هو الخطأ لما جاز لأحد أن يقول له كذبت ، والناس لا يضعون هذه الكلمـــة فـــي موضع خطأ الرأي ممن يظن له الاجتهاد ، وكان ممن له أن يقول

ولو أن إنساناً سمع قول الله تبارك وتعالي :" فليغيرن خلق الله " قال إنمـــا يعنـــي الخصاء ، لم يقبل ذلك منه ، لأن اللفظ ليست فيه دلاله علي شيء دون شيء .

وإذا كان اللفظ عاماً لم يكن لأحد أن يقصد به إلي شيء بعينه إلا أن يكون النبي صلي الله عليه وسلم قال ذلك مع تلاوة الآية، أو يكون جبريل عليه الســـلام قال ذلك للنبي صلي الله عليه وسلم ، لأن الله تبارك وتعالي لا يضمر ولا ينـــوي ، ولا يخص ولا يعم بالقصد ، وإنما الدلالة في بنية الكلام نفسه ، فصورة الكلام هو الإرادة وهو القصد ، وليس بينه وبين الله تعالي عمل آخر كالذي يكون من النـــاس تعالي الله عن قول المشبهة علواً كبيراً "[3].

الجاحظ في هذه الفقرة يكشف عن رؤية حضارية رائعة في قراءة الـــنص وفي ضوابط الاختلاف في الآراء ، وفي الالتزام بالمنهجية في استنباط الـــدلالات ، فهو هنا يقرر عده أمور هي :

---

[1] من الآية ١١٩ من سورة النساء.

[2] الجاحظ : الحيوان جـــ١ ص ١٧٩.

[3] الجاحظ : الحيوان جـــ١ ص ١٨٠.

أولاً : أن التوصل إلي المعاني الخفية من النص اللغوي الظاهر هــو نــوع مــن الاجتهاد. والاجتهاد مجرد رأي مبني علي غلبة الظن ، وكل إنسان مجتهـد توافرت فيه شروط الاجتهاد رأي رأيا لا يحق لمجتهد آخر أن يقول له كذبت لمجرد مخالفته له في نتائج اجتهاده ، نعم يمكن أن يصف رأيه بأنه خاطئ، لكن لا يجوز أن يصفه بالكذب ، لكن الناس يخطئون فيضعون كلمة (كذبت) بدلاً من كلمة (أخطأت) كما فعل مجاهد عندما وصف عكرمة بذلك.

ثانياً: إن أي مجتهد يستخدم البيان وسيلة للتوصل للدلالات الكامنة فــي الــنص لا ينبغي عليه أن يتنبأ بمقاصد المؤلف دون أن يكون لدية دليل مادي في النص علي ذلك ، فالدلالات اللغوية لها حدود ، والألفاظ لها ضوابط ، منها ما يدل علي العموم ومنها ما يدل علي الخصوص ، واللفظ الذي يرد في النص عاماً لا ينبغي علي القارئ أن يقول إنه خاص أو أنه يدل علي الخصــوص مــن تلقاء نفسه أو بناء علي الانطباع الذاتي الذي أحس به ، ومثل ذلك فإن اللفظ الدال في الوضع اللغوي علي الخصوص لا يجوز للقارئ أن يفهمه علي أنه عام إلا في ظل وجود جزء آخر من النص يصرح أو يدل علــي أن هــذا اللفظ عام أو خاص أو وجود دلاله عقلية لا تقبل النقض، والجاحظ هنا يتفق مع الشافعي في ضرورة وجود قرينة تخصص العام أو تعمم الخاص، وفــي أن الدلالة ينبغي أن تستنبط من النص فحسب، أو حسب قول الجاحظ:" فــي بنية الكلام نفسه "وفي النظر إلي النص الــديني كلــه أي القــرآن والســنه والإجماع علي أنه نص واحد ، يشرح بعضه بعضاً ، ويحدد كل جزء فيــه دلالات الأجزاء الأخرى .

ويختلف الجاحظ والشافعي مع محمد بن سلام في أن محمد بــن ســلام لا يتقيد بوجود دلالة مادية في النص تحدد الدلالة، بل يري أن القارئ الناقــد الــذي أصبح خبيراً بالشعر عالماً بأساليبه يشبه الصيرفي الذي يميز الجيد مــن الــرديء دون أن تكون هناك قرينة حسية يمكن أن يستند إليها، فابن سلام يعتمد علي القارئ النموذجي الناقد العالم الذي يعتمد فقط علي الذوق والخبرة الفنيــة، أمــا الجــاحظ

والشافعي فيعتمدان علي وجود الأدلة والقرائن المادية الملموسة والعلامات الظاهرة في النص ، ولذلك فإن الجاحظ يربأ بقارئ النص القرآني بل ينزه النص القرآنـــي من أن يقال إن القرآن يقصد كذا، أو لا يقصد كذا من غير دليل أو سند نصي يعتمد علي القرائن اللغوية والعقلية، إن ذلك وإن كان جائزاً في قراءة الشعر فإنـــه لـــيس جائزا في قراءة القرآن.

ثالثاً : يري الجاحظ أن النص القرآني سواء أقرئ من زاوية البحث عن الإعجاز أو قرئ بهدف البحث عن الدلالات الشرعية ، هو بنيـــة لغويـــة مســـتقلة وأن الدلالة التي تفهم من النص - وبخاصة النص القرآني - ينبغي أن تستنبط من هذه البنية اللغوية نفسها فقط ، فالصورة التي ركب منها النص هـــي نفســـها المقاصد التي ينبغي أن يبحث فيها ، ولا ينبغي أن يتطرق القارئ إلي البحث عن الظروف والأحوال الخاصة بإنشاء النص أو إبداعه والاسترسال خلف البحث عن ضمير المتكلم هنا أو هناك، لأن في ذلك تشبيهاً للـــذات الإلهيـــة بالخلق، تعالي الله عن ذلك علواً كبيراً ، فإذا جاز لنا في مجال قراءة الشعر أن نتحدث عن الشاعر وحياته ونشأته ومقاصده في شعره، فلا يجوز لنا ذلك في القرآن الكريم . لأن في ذلك دخولاً إلى مذاهب المشبهة الذين يـــرون أن صورة الذات الإلهية ذات ملامح بشرية. يقول الجاحظ " إنمـــا الدلالـــة فـــي القرآن الكريم في بنية الكلام نفسه "[1]وهنا يستقل الجاحظ عن سائر المعتزلة الذين يرون أن النص القرآني لا يعرف إلا إذا عرف مبدعه .

وبهذا فإن الجاحظ يري أن القرآن الكريم ينبغي أن يختص بقراءة خاصـــة تختلف عن القراءة التي ينبغي أن تتبع في الشعر أو في كلام البشر عامة، وهذا ما لم يتنبه له أو يعمل به الباقلاني بعد ذلك في كتابه عن إعجاز القـــرآن الكـــريم، إذ حاول الباقلاني الموازنة بين القرآن والشعر مما أوقعه في مزالق خطيرة.

---

[1] الجاحظ: الحيوان :جـــ١ ص ١٨٠.

يري الجاحظ أن الطوائف التي أخطأت في فهم آيات القرآن الكريم إنما جاء خطؤها نتيجة وجود خلل ما في منهج القراءة الذي اتبعته.

أما الفريق الأول الذي يري الجاحظ أنه انزلق نحــو التشــبيه والتجســيم ووصف الذات الإلهية بصفات لا تليق بها فهو الفريق الذي أنكر المجــاز واكتفــي بالفهم الظاهري لمعاني الكلمات والجمل ، أو قرأ آيات القرآن قراءة ساذجة سطحية هذا الفريق توقف بفكره عند الدال ولم يستطع استنباط المدلول ، وقف عند المعاني الظاهرية للآيات واعتقد فيها ولم يستطع تجاوزها واستنباط المعاني الخفية منهــا ، فكان مثله كمثل الذي ينظر إلي الهلال ويدرك تغير مطالعه وتغير هيئته من يــوم إلي يوم ، لكنه لا يدرك منه حركة الزمان ، وكالذي ينظر في أمــور الخلــق ولا يستدل منها علي وجود الخالق ، من هؤلاء الناس الذين أورد الجاحظ نماذج كثيرة لقراءتهم السطحية الساذجة أناس " زعموا أن التناكح والتلاقح قد يقع بــين الجــن والإنس لقوله تعالي "**وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ**"[1] وذلــك أن الجنيــات إنمــا تعرض لصرع رجال الإنس علي جهة التعشق وطلب السفاد ، وكذلك رجال الجن لنساء بني آدم "[2].

هكذا قرأ هؤلاء القوم هذه الآية قراءة لم تتجاوز العبارات ، أو تجاوزتهــا لكن من غير استخدام العقل ، فجاء فهمهم للآية بعيدا عن الصواب ، مخالفاً للعقــل وللدلالة العامة لمجمل النص .

ومثال ذلك أيضاً قراءتهم لقوله تعالي : "**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**"[3]فقد فهموا منها أن الجن يصرع الإنــس بــل " ذكروا أن لبه كانت في الأرض (قبل آدم) فأمر الله تعالي الملائكــة فــأجلوهم ،

---

[1] من الآية ٦٤ من سورة الإسراء.

[2] الجاحظ : الحيوان : جــ١ ص ١٨٨.

[3] من الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

وإياهم عنوا بقولهم :"أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ".[1]

ولذلك قال الله عز وجل لآدم وحواء "وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَـا مِـنَ الظَّالِمِينَ[2]. فهذا يدل علي أن ظالماً وظلماً قد كان في الأرض "[3]

ثم يضرب الجاحظ نماذج كثيرة للتأويلات السطحية التي تعتمد علي الأوهام والأخيلة المتعلقة بظاهر الألفاظ فجاءت تفسيراتهم خرافية أو أسـطورية ترضـي الذوق الشعبي المتعطش للغرائب والأعاجيب ، مما جعلهم لا يصلون إلي المعـاني العقلانية التي تفهم من الآيات ، من ذلك مثلاً أن نفراً ممن خطأ الجاحظ مـنهجهم قرأوا قول الله تعالي "وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا"[4] وقالوا إن الله تعالي قصد من الجلود هنا الفروج، يقول الجاحظ :" كأنهم لا يرون أن كلام الجلد من أعجـب العجب ، وقالوا في قوله تعالي:" وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ"[5] يعني قلبه"[6]

ومن القراءات الساذجة التي يوردها الجاحظ ما يفهمه الناس حول ما يرويه قتادة" أن أبا موسي قال : لا تتخذوا الدجاج في الدور فتكونوا أهل قرية وقد سمعتم ما قال الله تعالي في أهل القرى:"أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُـنَا بَيَاتـاً وَهُـمْ نَائِمُونَ"[7].

يعقب الجاحظ علي هذا التأويل الذي فهم الناس منه أن أبا موسـي يـري كراهية اتخاذ الدجاج في البيوت حتي لا يكونوا من القرويين أي الفلاحين ، لأن الله تعالي كما فهموا توعد أهل القرى بالعذاب، يقول :" وهذا عندي من أبي موسي ليس

[1] من الآية ٣٠ من سورة البقرة.

[2] من الآية ٣٥ من سورة البقرة والآية ١٩ من سورة الأعراف

[3] الجاحظ الحيوان جـ١ ص ١٨٩

[4] من الآية ٢١ من سورة فصلت

[5] الآية ٤ سورة المدثر.

[6] المرجع السابق ص ٣٤٣.

[7] الآية ٩٧ من سورة الأعراف.

علي ما يظنه الناس ، لأن تأويله هذا ليس علي وجه ، ولكنه كره للفرسان ورجال الحرب اتخاذ ما يتخذه الفلاح وأصحاب التعيش ، مع حاجته يومئذ إلـــي تفـــرغهم لحروب العجم ، وأخذهم في تأهب الفرسان ، وفي دربة رجال الحرب ، فإن كـــان ذهب إلي الذي يظهر في اللفظ فهذا تأويل مرغوب عنه "[1].

أمـا الطـائفـة الثـانيـة :- من الذين رأي الجاحظ أنهم قرأوا النص القرآنـــي قـــراءة خاطئة أناس استخدموا العلوم والمعارف العلمية الوافدة أداة للطعن فـــي القـــرآن . وكانت هذه العلوم قاصرة ، ثبت بطلان نتائجها بعد فترة من الزمان ، أو اعتمـــدوا علي مقاييس غير منطقية في الحكم ، ولم يلتزموا بشروط البيان ، ولم تتوافر فـــيهم المقومات التي تؤهلهم للاجتهاد ، ولا المعرفة الكافية بالبيان العربي ، وكان أكثـــر أتباع هذه الطائفة من الطاعنين في القرآن الكريم ، الخائضين فيه من أبناء الشعوب التي ما تزال الديانات القديمة تعشش في رؤوسهم .

ومن الأمثلة التي يضربها الجاحظ لقراءة هـــؤلاء ، والتـــي تصـــدي لهـــا بالتصويب وبيان الخلل الذي وقعوا فيه : أن بعضاً منهم طعن في قول الله تعـــالي: "وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِـــي السَّـــبْتِ إِذْ تَـــأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُـــوهُمْ بِمَـــا كَـــانُوا يَفْسُقُونَ"[2] ورأوا أن معني الآية لا يقدم جديداً ، وقالوا فما المعجزة في أن تـــأتي الحيتان أو في أن تذهب ؟

يقول الجاحظ: " وقد طعن ناس في تأويل هذه الآية بغير علم ولا بيـــان ، فقالوا وكيف يكون ذلك وليس بين أن تجيء ، في كل هلال فـــرق ، ولا بينهـــا إذا جاءت في رأس الهلال فرق ، ولا بينها إذا جاءت في رأس السنة فرق "[3]

---

[1] الجاحظ : الحيوان جـــ١ ص ٢٩٦.

[2] الآية ١٦٣ من سورة الأعراف.

[3] الجاحظ : الحيوان جـــ٤ ص ١٠٠.

ثم يقولون إن الأسماك لها مواسم معروفة معلومة عند الصيادين تهاجر فيهـــا من مكان إلي مكان آخر ، للتزاوج ولطلب الدفء ، فليس في مجيء الحيتان فـــي هذا الموسم أو ذاك معجزة ولا نادرة ، كما أن هجرة الطيور في مواسم معينة مثل ذلك ، أمر طبيعي لاشيء فيه يدعو إلي العجب أو يدل علي معجزة.

ثم يقول الجاحظ مفنداً هذا الفهم :" قلنا لهؤلاء القوم " لقد أصبتم في بعــض ما وصفتم وأخطأتم في بعض ، قال الله تعالي: "**إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَـانُهُمْ يَـوْمَ سَـبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ**"[1]ويوم الســبت يدور مع الأسابيع. والأسابيع تدور مع شهور القمر ، وهذا لا يكون مع استواء من الزمان ، وقد يكون السبت في الشتاء والصيف ، والخريف ، وفيما بـين ذلـك ، وليس هذا من باب أزمان قواطع السمك وهيج الحيوان وطلـب السـفاد وأزمـان الفلاحة ، وأوقات الجزر والمد ، وفي سبيل الأنواء والشجر كيف يـنفض الـورق والثمار ، والحيات كيف تسلخ ، والأيائل كيف تلقي قرونها ، والطير كيف تنطـق ومتي تسكت.

ولو قال لنا قائل :إني نبي، وقلنا له وما آيتك؟ وما علامتك؟ فقال : إذا كان في آخر تشرين الآخر أقبل عليكم الأسبور[2] من جهة البحر، ضحكوا منه وسخروا به، ولو قال: إذا كان يوم الجمعة أو يوم الأحد أقبل إليكم الأسبور حتـي لا يـزال يصنع ذلك من كل جمعة، علمنا اضطراراً إذا عاينا الذي ذكر علـي نسـقه أنـه صادق، وأنه لم يعلم ذلك إلا من قبل خالق ذلك تعالي الله عن ذلك.

وقد أقررنا بعجب مانرى من مطالع النجوم ومن تناهي المد والجزر علـي قدر امتلاء القمر ونقصانه ، وزيادته ومحاقه واستسراره وكل شيء يأتي علي هذا النسق من المجاري فإنما الآية فيه لله وحده علي وحدانيته.

---

(1) الآية ١٦٣ من سورة الأعراف.

(2) الأسبور: نوع من السمك

فإذا قال قائل لأهل شريعة ولأهل مرسي من أصحاب بحر أو نهـر أو واد أو عين أو جدول: تأتيكم الحيتان في كل سبت، أو قال: في كل رمضان، ورمضان متحول الأزمان في الشتاء والصيف والربيع والخريف ، والسبت يتحول في جميع الأزمان ، فإذا كان ذلك كانت تلك الأعجوبة فيه دالة علي توحيد الله تعالي، وعلي صدق صاحب الخبر، وأنه رسول ذلك المسخر لذلك الصنف، وكان ذلك المجـيء خارجاً عن النسق القائم والعادة المعروفة وهذا الفرق بذلك بيّن والحمد لله "[1]

الجاحظ هنا يقرأ النص قراءة عقلانية تأملية ، لا يعمد فيها إلـي تحقيـق المعني فقط ، وإنما يحاول فهم معني المعني ، أو المعني البعيـد الـذي يمكـن أن يستنبط من المعني ، فهو يقارن وينقد ويحكم، ويستنتج نتيجة عقلانية منطقية عـن طريق القياس ، وهذا هو مفهوم البيان عنده .

ومن هذا القبيل أيضاً أن بعض الملاحدة طعنوا في قول الله تعـالي عـن النحل: " يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ"[2] قالوا : لقد أخطأ . أولاً : لأن العسل لا يخرج من بطونها وثانياً : أنه لا يخرج علي هيئة الشراب .

قالوا ذلك لأنهم استخدموا المعارف العلمية استخداماً خاطئاً ، وبسبب جهلهم بوجوه اللغة ، وعدم معرفتهم بالبيان العربي ، أو بتوسع العرب في مخاطبـاتهم ، فالعرب يقولون عصرت خمراً ويقصدن عنباً بعد ذلـك سـوف يصـبح خمـراً ، ويقولون: اسأل القرية، ويريدون أهل القرية ، ويقولون شككت بالرمح ثيابه وهـم يقصدون جسده، كما في شعر عنترة .

بل إن رجلاً من جهال الصوفية يسمي ابن حائط – كما يقول الجـاحظ – كان يزعم أن في النحل أنبياء ، لقوله تعالي: "وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ"[3][3] إلي غيـر

---

[1] الجاحظ : الحيوان جـ٤ ص ١٠٣.

[2] من الآية ٦٩ من سورة النحل.

[3] من الآية ٦٨ من سورة النحل.

[3] الجاحظ : الحيوان :جـ٥ ص ٤٢٤.

ذلك من النماذج التي سبق ذكرها في معرض الحديث عن التأويل الحر والتأويـــل المذهبي والتي يفند فيها الجاحظ تأويلات المفسرين وجهلة أصحاب الفرق الضـــالة ممن يجهلون البيان العربي . و لا يعلمون مناهج توسع العرب في لغتها .

الطائفة الثالثة :- من الطوائف التي نبه الجاحظ إلي خطئها في التأويـــل بســـبب خطئها في البيان ، وبسبب خطئها في قراءة النص القرآني ، في مستوياته السردية وليس في المستوي اللغوي فحسب ، تلك الطائفة التي تتعامل مع الأفعال الإلهيـــة كما تتعامل مع الفعل البشري ، وتحكم علي هذه الأفعال الإلهية بالقوانين والقواعـــد التي تحكم بها علي تلك الأفعال البشرية ، أصحاب هذه الطائفة لا يؤمنون بقـــدرة الله التي تفوق قدرة البشر ، و لا يقرون بأن تصريفه تعالي لشؤون الخلق قد تغيب الحكمة فيه عن العقل الإنساني القاصر.

من ذلك مثلاً أن بعض الطاعنين في القرآن المشككين في آياته يقولون: إن الشياطين كما تقولون أذكياء ، وأصحاب معرفة وفطنة ، والدليل علي ذلك أن كـــل معصية في الأرض إنما تكون من تدبيرهم وخدعهم الماكرة .

وأنتم تزعمون أن الشياطين الذين هم علي هذه الشاكلة وبهذه الصفة كلمـــا صعد منهم شيطان إلي السماء يسترق السمع قذف بشهاب نار، ومع ذلـــك فـــإنهم يعودون مرة أخري وثالثة ، لاستراق السمع ، وقد نجد الرجل من بني آدم إذا كان له عقل ثم علم أنه إذا نقب حائطا قطعت يده فلن يقترب من هذا الحـــائط ، فكيـــف تفعل الشياطين ما لا يفعله أصحاب الغفلة والبلادة من الناس ، وهـــم مـــن الـــذكاء والحيلة والفطنة؟[1] إنهم هنا ينتقدون القص القرآني بمنطق الأفعال البشرية.

ويقولون أيضاً وكيف يتمنى لسليمان بن داود عليه السلام أن يكون له هذا الملك العظيم من حكم الجن والريح والطير والإنس ، ومع ذلك لا يعرف أن هناك امرأة في اليمن تسمي بلقيس تعبد الشمس هي وقومها ، ثم ينتظر حتي يخبره بذلك

[1] الجاحظ : الحيوان جـــ٦ ث ٢٦٥.

طائر ضعيف الطيران ، مثل الهدهد[1] ومع ذلك نجد الملوك في زماننا وهم أضعف وأقل مقدرة من سليمان ، وهم يعرفون الأمم البعيدة والممالك النائية ؟!

ويقولون أيضاً :" ونحن نزعم أن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم كان أنبـه أهل زمانه ، لأنه نبي وابن نبي ، وكان يوسف – وزير ملك مصر – من النباهـة بالموضع الذي لا يدفع ، وله البرد (جمع بريد) وإليه يرجع جواب الأخبار ، ثم لا يعرف يعقوب مكان يوسف ولا يوسف مكان يعقوب عليهما السلام دهراً من الدهور مع النباهة والقدرة واتصال الدار "[2].

" وكذلك القول في موسي بن عمران ومن كان معه في التيه ، فقد كانوا أمة مـن الأمم يتسكعون أربعين عاماً في مقدار فراسخ يسيرة ولا يهتدون إلي المخرج ، وما كانت بلاد التيه إلا من ملاعبهم ومتنزهاتهم ، ولا يعدم مثل ذلك العسـكر الأدلاء والجمالين والمكارين والفيوج والرسل والتجار"[3]

يري الجاحظ أن كل هذه الدعاوي إنما نشأت من القراءات البشرية التي فهـم بهـا أصحابها المنطق الإلهي حسب المعايير البشرية ، وقرأوا القصص القرآني كما يقرأ القصص البشري ، فالله سبحانه وتعالي - لحكمة يعلمها – صرف أوهام الشياطين عند الاستماع واستراق السمع في كل مرة ، وصرف أوهام بني إسـرائيل عـن الخروج من التيه رغم سهولة المخرج، وصرف ذهن يوسف عن البحث عن أبيـه وأسرته لحكمه يعلمها هو وقضاء حكم به .

ومثل ذلك أيضاً صرف الله تعالي أذهان العرب قاطبة عن معارضة القرآن الكريم إبان نزوله ، رغم تحديه لهم . فهم لم يفعلوا ذلك رغم أنهم أصحاب لسـن وبلاغة ولو علي سبيل التكلف ، ولم يحاولوا ، لأن الله صرف أذهـانهم وأعمـي قلوبهم .

---

[1] الجاحظ : الحيوان جـ٤ ص ٨٥.

[2] المرجع السابق جـ٤ ص ٨٧.

[3] المرجع السابق جـ٤ ص ٨٧.

وهكذا نري أن قراءة الجاحظ للقرآن الكريم كانت قراءة تأويلية عقلانيــة هدفها الدفاع عن القرآن الكريم ، ودحض القراءات الخاطئة ، فهي قــراءة دفــاع وهدم لتأويلات خاطئة ، أكثر منها قراء إنتاج لدلالة خاصــة أو قــراءة اســتنباط لدلالات جديدة ، هي قراءة تصحيح أكثر منها قراءة استنباط لأحكام أو لــدلالات ، إلا بعض المعاني المتصلة بالعقيدة ، حتي هذه المعــاني العقديــة كــان الجــاحظ يستخدمها بوصفها وسائل أو لوازم للدفاع عن الإسلام.

وهذا هو الدور الذي قام به زعماء المعتزلة عامة في هذه المرحلة ، كانوا يتبعون منهجاً عقلياً في قراءة النص للدفاع عن الإسلام ، ولــم يكونــوا أصــحاب مذهب جامد مثلما كان الحال مع المذاهب الأخرى ، أو كما كان الحال مع أتباعهم من المعتزلة المتأخرين ، وبخاصة بعدما تبني المأمون آراءهم وأجبر الناس علــي اعتناق أفكارهم، فقد تعامل أتباعهم في الأجيال التالية مع نتائج أبحاثهم علي أنهــا أصول لمذهب عقدي متصلب.

وهذا الهدف الدفاعي المحدد من قراءة النص عند المعتزلة الأوائل حصــر نتائج قراءاتهم في المسائل التي أثارها خصومهم أو خصوم الإسلام فأخذوا يبحثون في مباحث فرعيه أو موضوعات لم يطالب الإسلام بالبحث فيها مثل القدر والذات والصفات وأهملوا إلا قليلا منهم المباحث التي حث الإسلام علي البحث فيها وهــي استنباط الأحكام الشرعية وهو الدور الذي قام به الشافعي رضي الله عنه.

الفصل الثالث
القراءة التجديدية للنص عند الشافعي

نشأ الإمام الشافعي في مرحلة محورية في تاريخ الثقافة الإسلامية العربية وعاصر واستوعب الاتجاهات المختلفة التي ظهرت في قراءة النص حتى نهاية القرن الثاني الهجري ، بل كان بمثابة البوتقة التي انصهرت فيها المناهج اللغوية والتأويلية ، وأفاد من فكر المعتزلة ، ومن أهل السنة، بالإضافة إلي إفادته من العلوم اللغوية ومن التلقي المباشر عن العرب الفصحاء.

فقد ولد الشافعي في العام نفسه الذي ولد فيه الجاحظ (١٥٠هـ) واكتسب اللغة الفصيحة من قبائل عربية لم يفسد لسانها اللحن ، إلي الدرجة التي أصبح فيها حجة في اللغة ، بل إن الأصمعي المتوفي سنه ٢١٦ هـ وهو من هو في رواية اللغة تتلمذ علي يدي الشافعي ، وأخذ عنه شعر الهذليين وشعر الشنفرى[1] ، وعاصر أبا عبيدة المتوفي سنة ٢٠٩هـ ، وانتهي إليه ما كتبه مقاتل المتوفي سنة ١٥٠ هـ وتتلمذ علي يدي الإمام مالك رأس المدرسة الحجازية ، وعلي يدي محمد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة ، وعاصر الأجيال الأولي من المعتزلة .

هذه الفترة التي عاش فيها الشافعي شهدت تحول الثقافة العربية واللغة العربية والمعارف الإسلامية جملة من مرحلة الفطرة والطبع والسليقة إلي مرحلة أخري اتسمت بالتقنين العقلي والتقعيد والضبط ، أي شهدت تحول المعارف إلى علوم – حسب عبارة ابن خلدون – فقد نشأت بل استقرت علوم النحو والصرف واللغة ، وحلت محل السليقة ، وتحولت المعارف الدينية إلي علوم في الفقه والحديث والتفسير.

وكانت قراءة النص هي القاسم المشترك بين جميع هذه العلوم اللغوية والدينية ، إذ لم تنشأ علوم النحو والفقه واللغة والصرف إلا بهدف قراءة النص القرآني وفهم دلالاته وبيان إعجازه ، بل يمكن القول إن هذه العلوم كلها خادمة لقراءة النص القرآني – حتي علوم الكلام نفسها كانت خادمه له.

---

[1] أحمد أمين : ضحي الإسلام جـ٢ ص ٢١٩

جمع الإمام الشافعي بين الفطرة العربية والسليقة اللغوية إلي الحد الذي اعتمده الأصمعي مصدراً لغوياً لرواية لهجة قبيلة من أفصح القبائل العربية ، وكان الشافعي في الوقت نفسه ذا عقلية علمية فذة أفادت من علوم عصره إفادة ذكية ومباشرة وشاملة ، فاستخدم هذه القدرة وتلك المعرفة في ابتكار منهج علمي محكم في استنباط المعاني التشريعية من النص الديني بطريقة جديدة وموضوعية ، مما أدي إلى الخروج من التفسيرات الجزئية التي كان يدور في فلكها العلماء المتكلفون في عصره من ذوي الثقافات والجذور غير العربية والذين تعلموا اللغة العربية تعلماً ، ومن ثم جاءت قراءة الإمام الشافعي للنص القرآني مختلفة عن قراءاتهم.

جاءت قراءة الشافعي فقهاً للنص ، وليس مجرد تفسير للمعاني الجزئية المتناثرة ، بل جاءت قراءته في شكل نظرية علمية متقنة في فقه النص . حسب المفهوم القديم لمصطلح (فقه) وليس حسب مفهومه المعاصر ، إذ كان مصطلح الفقه قديماً مرادفاً للفهم والفطنة والتمييز والنقد ، وهي المعاني التي تفهم اليوم من كلمة (قراءة) أي الإدراك الصحيح لألفاظ النص وجمله وأصواته ، ومعرفه الأعراف اللغوية التي كتب بها ، والثقافة التي يخاطب المتلقين علي أساسها ، ثم فهم المعاني الأولية للجمل والإشارات والدلالات المسكوت عنها ، ثم فهم المعاني العميقة والإشارات الدقيقة وتركيبها ومقابلتها ونقدها ، ثم تكوين مفهوم بنائي متكامل ومتناسق يقبله العقل ولا يرفضه الذوق السليم.

لقد وضع الإمام الشافعي علماً جديداً لقراءة النص ، أطلق عليه مصطلح (البيان) يمكن لأي مجتهد مجدد بعده أن يستخدمه في قراءة هذا النص ، ويستخرج بواسطة أدوات هذا العلم دلالات كالدلالات التي استخرجها أو دلالات أخري غير التي توصل إليها الشافعي نفسه ، حسبما يستجد علي الحياة من أمور ، وما يتطلبه الحال من الإجابة علي الأسئلة التي تنشأ في كل عصر ، وفي كل ثقافة أو في كل مجتمع، ولذلك فإن ما فعله الشافعي في كتاب الرسالة خاصة ليس مذهباً بل هو منهج ، وإن إطلاق مصطلح " المذهب الشافعي " عليه إطلاق غير دقيق ، والفارق

بين المذهب والمنهج أن المذهب كما سبق لنا أن عرفناه عبارة عن مجموعة من النتائج أو المبادئ التي انتهي إليها بحث معين ، وتحولت إلي مسلمات أو عقائد ، أو هو عبارة عن ثمرة لعمل فكري أو روحي يطلب من التابعين له الالتزام به ، والتبشير بمبادئه واستقطاب المريدين لطريقته ، دون مناقشة أو نقد ، ودون استعداد لتعديل هذه المبادئ ، هو إذن مجموعة من الثوابت يعتقد فيها التابعون ويكفر بها المخالفون.

أما المنهج فهو مجرد أداة للبحث والدراسة ، وليس مجموعة من النتائج، بل هو مجموعة من الطرق والأساليب ، وكل باحث يمكن عن طريقه استنباط نتائج جديدة ، حسب المعطيات الأولية التي يزوده بها ، بل إن الباحث الواحد قد يستنتج منه نتيجتين مختلفتين إذا اختلفت المدخلات الأولية ، كما هو الشأن مع الشافعي نفسه عندما كان له فقه وهو في العراق ، ثم كان له فقه آخر بعدما قدم إلي مصر . وذلك بسبب اختلاف الزمان والمكان والظروف.

لكن الناس في العصور التالية ، عصور التقليد والضعف أخذوا بل جمدوا النتائج التي استنبطها الشافعي من قراءته للنص الديني حسب معطيات العصر الذي عاش فيه هو ، والبيئات التي عاش فيها ، وتكلفوا تطبيق هذه النتائج علي الناس الذين يعيشون في العصور الأخرى التي يحيون فيها هم ، وفي البيئات التي يقطنونها ، باعتبار هذه النتائج فتاوى فقهية دائمة ونهائية ولا تقبل المناقشة ، فقدسوا نتائج القراءة الفقهية وهي غير مقدسة ، واستخدموها استخداماً مذهبياً لم يرده الشافعي ، ولم يقصد إليه ، لأن هذه النتائج التي استنبطها كانت تجيب علي أسئلة طرحتها ظروف العصر الذي عاش فيه الشافعي ، والمجتمع الذي ينتمي إليه، وربما تجيب هذه النتائج علي الأسئلة التي تستجد في العصور التالية أو لا تجيب ، حسب قراءة المجتهدين المجددين في العصور التالية ، فهي نتائج بحث علمي ، قابلة للقبول أو التعديل أو النقض.

إن هذا الصنيع من طائفة الحفظة المقلدين الذين أطلق عليهم الناس في عصورهم المحرومة من الاجتهاد لقب الفقهاء ، قد أساءوا إلي مصطلح (الفقه)

ومصطلح (الفقيه) وأكسبوهما سمعة غير طيبة ، لأن مصطلح الفقه تحول مفهومه علي أيديهم إلي مجموعة من الأحكام الجامدة في الطهارة والعبادات والمعاملات والحدود ، وأصبح لقب الفقيه أو (الفقي) يطلق فقط علي كل إنسان يحفظ بعضاً من هذه الأحكام إلي جانب بعض سور من القرآن الكريم ، وتجمد الفقه علي أيديهم وجفت منابع الاجتهاد.

وقد أدي هذا إلي فتح الباب أمام أعداء الإسلام وجهلة المتعالمين للطعن في الشريعة الإسلامية ، ورميها بالجمود وتقديس الماضي ، والرجعية ، وعدم صلاحيتها للتطور التاريخي ، ووصفها بأوصاف كان الأجدر أن يوصف بها هؤلاء المقلدون وليس الشريعة.

نظر الإمام الشافعي إلي الفقه علي أنه شكل من أشكال القراءة التشريعية للنص الديني (القرآن والسنه والإجماع) القراءة القائمة علي منهج علمي موضوعي منضبط ، وليست القراءة الحرة التي يترك فيها القارئ لخياله وانطباعاته الذاتية العنان ، كما هو الشأن في القراءات الحرة القائمة علي الانطباعات الذاتية أو السيكولوجية التي يثيرها النص ، إذ يري الشافعي أن القارئ للنص خلال بحثه عن المعني التشريعي فيه هو باحث جاد عن الحقيقة، ويشبهه الشافعي بالإنسان الذي يكون في الصحراء ويريد أن يصلي ، ولا يعرف جهة القبلة ، فهو يتحري اتجاه القبلة ، ويجتهد في التوصل إلي تحديد دقيق لها ، عن طريق تلمس الأخبار ، وسؤال المصلين ، وعن طريق التماس الأدلة والشواهد والقرائن ، حتي يغلب علي ظنه ويرجح في قناعته أن القبلة هكذا ، فيصلي ، والناس في هذا التحري عن المعني في النص أو عن جهة القبلة في الصحراء يتفاوتون ، فمنهم العالم غزير العلم بمطالع النجوم وسلاسل الجبال واتجاهات الرياح ، وربما منهم الذي يجيد العمل بالبوصلة ، فيستخدم علمه في تحديد مقصده والتوصل إليه بدقة ، ومنهم من يقصر علمه عن ذلك بكثير ، فيصلي علي قدر معرفته ، وصلاته صحيحة ، واجتهاده محمود ، حتي إذا تبين بعد ذلك أنه صلي إلي غير الجهة الصحيحة فهو مثاب علي اجتهاده مادام مستعداً للرجوع عن نتائج اجتهاده عندما يتبين له الصواب.

وكذلك فإن العلم بالمعاني التشريعية أو المعاني غير التشريعية في النص يتفاوت القراء في إدراكها حسب تفاوت قدراتهم وتبعاً لتفاوتهم في مقادير المعارف التي يملكونها والتي يمكن أن ترشدهم إلي هذه المعاني ، ويتفاوت العلم بها أيضاً بتفاوت درجات الفطنة التي يتحلي بها هؤلاء القراء ، ودرجات إتقانهم للغة التي كتب بها النص.

يقول الشافعي مؤكدا هذا المبدأ :" الناس في العلم طبقات موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به "[1]

وبالمثل فإن النصوص المقروءة – ومنها الآيات القرآنية نفسها – متفاوتة في طواعيتها للقراءة ، أي في درجة قابليتها لاستخراج الدلالة منها ، وهو ما يطلق عليه الإمام الشافعي (تفاوت تأكيد البيان) أي وضوح الدلالة وغموضها أو خفائها، كل ذلك بالنسبة للقارئ العارف بالبيان العربي الذي يخاطبه القرآن الكريم ، والذي يفترض فيه الحد الأدنى من المعرفة باللغة العربية الفصحى ، وليس بالنسبة لمن لم يعرف لغة العرب إلا عن طريق تعلم النحو وعن طريق التلقين ، فالأعاجم والمولدون من أبناء العرب ممن ضمرت في أذواقهم الحاسة اللغوية الفصيحة ليسوا مقياساً في هذا التفاوت النصي، أي في قابلية القراءة ، ومن ثم فإن تأويلاتهم الخاطئة الناشئة عن فساد لغتهم أو ضحالة محصولهم من الحساسية اللغوية لا صلة لها بهذا الجانب في النص نفسه.

يقول الشافعي موضحاً هذا المبدأ الثاني من مبادئ نظرية القراءة عنده: "فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ، ممن نزل القرآن بلسانه ، متقاربة الاستواء عنده ، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ومختلفة عند من يجهل لسان العرب "[2].

---

[1] الشافعي : الرسالة ص ١٩.

[2] المرجع السابق ص ٢١.

والشافعي رضي الله عنه يقرأ النص القرآني قراءة نوعية تبحث عن جانب واحد فقط من جوانب النص القرآني ، ومعني ذلك أنه يري أن الوجوه التي يحملها النص القرآني متعددة ، ومن ثم فإن المقاصد من قراءة النص تتعدد بتعدد هذه الوجوه ، فهناك قارئ يقرأ القرآن للبحث عن البناء التشريعي فيه ، وهو ما قام به الشافعي نفسه ، وهناك قارئ آخر يقرأ القرآن للبحث من الجانب الإعجازي ، وثالث يبحث عن الجانب اللغوي ، وقارئ رابع يقرأ القرآن قراءة تاريخية،وهكذا.

ويري الشافعي أن الوسائل التي ينبغي أن يستخدمها قارئ النص بهدف التوصل إلي المعني التشريعي فيه ينبغي أن تكون مبنية علي العلم .

إذ لا يجوز لأحد أن يفسر القرآن الكريم دون أن يستند في تفسيره علي أدلة علمية منطقية ، يقول :" ليس لأحد أبدا أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم "[1]ويقول :" فالواجب علي العالمين أن لا يقولوا إلا من حيث علموا"[2]

ولهذا فإن الشافعي يري أن النتائج التي يسفر عنها هذا البحث العلمي الذي يقوم به الفقيه تخضع للأحكام التي تخضع لها نتائج البحوث العلمية عامة ، من حيث كونها غير يقينية ، ويمكن نقضها ، وقبولها للتطوير والتغيير والاختلاف معها، وليست هذه النتائج بأي حال من الأحوال ثابتة أو دائمة أو صالحة لكل عصر ولكل زمان ، لأنها نتاج اجتهاد إنساني ، قد يصيب صاحبه وقد يخطئ ، وقد يكون عمله هذا ناقصاً ، إلي غير ذلك من الأسباب التي تعمل دائماً علي تطوير الأبحاث العلمية وتغيير نتائجها عبر الزمان .

فالموضوع الديني الخالد المقدس الذي هو النص القرآني لا يحول نتائج البحوث القائمة عليه (أي القراءات) إلي موضوعات خالدة مقدسة ، لأنها تظل نتائج بحث بشري ، يقول الشافعي موضحاً ذلك عن طريق المثال الذي سبق له أن ضربه للمجتهد الذي يقرأ النص باحثاً عن المعني ، إذ شبهه بالإنسان الذي يتحري

---

(1) الشافعي : الرسالة ص ٣٩.

(2) المرجع السابق ص ٤١.

القبلة :" إن من توجه تلقاء المسجد الحرام ممن نـأت داره عنـه علـي صـواب بالاجتهاد للتوجه إلي البيت بالدلائل عليه ، لأن الذي كلف التوجه إليه وهو لا يدري أصاب بتوجهه قصد المسجد الحرام أم أخطأه وقد يري دلائل لا يعرفهـا فيتوجـه بقدر ما يعرف ، ويعرف غيره دلائل غيرها ، فيتوجه بقدر ما يعرف وإن اختلـف توجههما "[1] هما إذن علي صواب في القصد ، وعلي صواب في استخدام الأدوات المتاحة لكل منهما والمتوافرة في المكان الذي يقيم فيه كل منهما ، وعلي صـواب في استخدامهما المنهج العلمي ، أما حقيقة النتيجة التي توصل لهـا كـل منهمـا ، ومدي مطابقتها للواقع أو للحقيقة فلا تنفي عنهما صفة الاجتهاد ، ولا سمه العلمية ، مهما كانت مجانبة النتائج للواقع.

ولهذا فإن الاختلاف بين العلماء المجتهدين وارد ، وكل عالم من العلمـاء المختلفين مثاب ، يقول:" فإن أجزت لك هذا ، أجزت لـك فـي بعـض الحـالات الاختلاف "[2]

والعلم الذي يقصده الشافعي والذي يجعله شرطاً أساسياً للتوصـل إلـي المعاني والأحكام التشريعية في النص القرآني أنواع .

١- أول هذه الأنواع : العلم من جهة الأخبار الصحيحة الواردة عن الرسول صلي الله عليه وسلم في شأن هذا المعني التشريعي المبحوث عنه ، أو مـن إجمـاع الصحابة رضوان الله عليهم ، ليس باعتبار هذه الأخبار المروية عـن النبـي صلي الله عليه وسلم والصحابة شرحاً أو تفسيراً ، بل باعتبارها عنـد ثبـوت صحتها جزءاً من النص التشريعي لا يتجزأ عنه ، لأن الشافعي ينظـر إلـي القرآن الكريم والسنه المطهرة وأفعال الصحابة وأقوالهم التي أقرها رسول الله صلي الله عليه وسلم علي أنها نص ثقافي واحد ، وبنية تشريعية واحدة ، هـي البنية التشريعية للإسلام.

---

[1] الشافعي الرسالة ص ٤٨٨.

[2] الشافعي الرسالة ص ٥٠٢ ، ص ٥٠٣.

وإذا كان الأمر كذلك وكان العلماء متفاوتين في معرفتهم بهذه الأحاديث النبوية وبهذه الأخبار ، ومتفاوتين في قدرتهم علي إثبات صحتها ودرجة الوثوق في روايتها وكانوا مختلفين في الرؤى التي ينظرون منها فإن الاختلاف حينئذ بينهم وارد ، وكل واحد منهم يعتقد بلا شك أن رأيه صواب ، لكنه في الوقت نفسه لا يكذب العلماء الآخرين المخالفين له في الرأي ، لأنه يعتقد أيضاً أن رأيه يحتمل الخطأ ، وأن آراءهم رغم خطئها فإنها تحتمل الصواب ، والفقيه الذي لا يتخلق بهذا الخلق العلمي ، ولا يعتقد هذا الاعتقاد المنهجي ، بأن يتعصب لرأيه أو يتصلب في أحكامه لا يصلح أن يكون فقيهاً مجتهداً ، ولا ينطبق عليه هذا اللقب عند الشافعي ، لأن أهم شرط من شروط القارئ المجتهد عند الشافعي أن يستمع ممن خالفه في الرأي ، وأن يكون قابلاً للتخلي عن رأيه إذا اكتشف أنه علي خطأ أو نبهه إنسان آخر إلي خطئه ، وأن يقبل الرأي المخالف له إذا ثبت له صواب هذا الرأي الآخر وأن يلتزم به ، يقول الشافعي في الشروط التي وضعها للمجتهد الذي له أن يتصدي لقراءة النص الديني ويجوز له أن يستنبط من المقاصد الشرعية :" لا يكون بما قال أعني منه بما خالفه ، حتي يعرف فضل ما يصير إليه ."[1]

٢- النوع الثاني من العلم عند الشافعي ، العلم باللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم وصيغت بها السنة النبوية ، من حيث معرفة أساليب العرب في التعبير عن المعاني ، وكيفية تصرفهم في مخاطباتهم وفنون القول لديهم.

يقول :" جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب "[2] " ولا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت علي من جهل لسانها "[3].

---

[1] الشافعي الرسالة ص ٥٠٩.

[2] الشافعي : الرسالة ص ٤٠.

[3] المرجع السابق ص ٥٠.

ويضرب الشافعي أمثلة كثيرة للأبواب التي ينبغي علي قارئ القرآن المجتهد أن يحيط بها في اللسان العربي ، والمعارف التي ينبغي عليه أن يعلمها في أساليب العرب وطرقهم في التعبير عن معانيهم ، وهي الأبواب والمعارف التي يقع أصحاب الشبه في مزالق خطيرة عندما يتصدون لقراءة النص القرآني دون العلم بها ، ومن ذلك مثلاً معرفة المواضع التي يطلق فيها اللفظ علي صيغة العموم والمراد به الخصوص ، فبدون علم ذلك لن يستطيع المجتهد أن يفهم قول الله تعالي: " **مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ** [1]" فقد جاء اللفظ في كل من التخلف عن رسول الله صلي الله عليه وسلم في الجهاد وفي الرغبة بالنفس عن نفس رسول الله صلي الله عليه وسلم عاماً ، من حيث الظاهر اللغوي ، لكن إنما أريد فقط من أطاق الجهاد من الرجال دون النساء ، أما بالنسبة للرغبة بالنفس فليس لأحد منهم رجالاً أو نساءً قادرين أو غير قادرين أن يرغب بنفسه عن نفس النبي ، أطاق الجهاد أم لم يطقه ، فمعرفة العام والخاص هنا علم لا يعرفه إلا من أتقن العربية ، ومن ثم لا يجوز لمن لم يتقن هذا العلم أن يتصدي لقراءة النص قراءة تشريعية اجتهادية

ومثال ذلك أيضاً قوله تعالي :" **رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا**"[2] فالمراد بعض أهل القرية " لأن كل أهل القرية لم يكن ظالماً ، وقد كان فيهم المسلم، ولكنهم كانوا فيها مكثورين ، وكانوا فيها أقل"[3].

يقول الشافعي :" فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها علي ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها ، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص ، فيستدل علي هذا ببعض ما خوطب به فيه ، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص ، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير

---

[1] الآية ١٢٠ من سورة التوبة.

[2] من الآية ٧٥ من سورة النساء.

[3] الشافعي الرسالة ص ٥٤.

ظاهره ، فكل ذلك موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره ، وتبتدئ الشئ من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخرة ، وتبتدئ الشئ يبين آخر لفظها منه عن أوله.

وتكلم بالشيء تعرفه بالمعني دون الإيضاح باللفظ ، كما تعرف الإشارة ، ثم يكون هذا عندها من أعلي كلامها ، لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها ، وتسمي الشئ الواحد بالأسماء الكثيرة ، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة"[1]

هذه الوجوه اللغوية والدلالية كانت مفهومة وواضحة عند العرب ، وضوحاً وفهماً قائمين علي السليقة والخبرة ، لكن المتأخرين حولوا هذه المعارف اللغوية إلي علوم ، فكان العلم بها شرطاً لقراءة النص الديني ، ومن ثم فإن الناس يتفاوتون ويختلفون في درجة العلم بها .

والشافعي يري أن من يتصدي للاجتهاد وقراءة النص ينبغي أن يكون عالماً بلغة العرب بها ، لأن الفهم الصحيح لا يتم إلا بمعرفتها ، فكل نص مصوغ بلغة ما وفي ظل الثقافة التي تنتمي إليها هذه اللغة يفترض أن يكون المتلقي له ملماً بهذه اللغة عارفاً بضروب التعبير المعتمدة في الثقافة التي تنتمي إليها، وهو نفسه القارئ الذي يخاطبه النص ، سواء أكان هذا القارئ المفترض ، هو الناطق الأصلي بهذه اللغة إبان عصور السليقة والفطرة ــ أم كان القارئ المجتهد الذي اكتسب اللغة اكتساباً وتعلمها تلقيناً ودرساً .

٣- النوع الثالث من العلم الواجب معرفته عند القارئ المثالي (المجتهد) للنص الديني عند الشافعي هو ذلك الذي يعمل علي امتلاك الخبرة القادرة علي استنباط المعاني من التكامل النصي ، أو من " السياق " حسب عبارة الشافعي .

فهذا القارئ الخبير عند الشافعي ينبغي ألا يكتفي بفهم المعاني المتفرقة من الجمل اللغوية المتراصة فحسب ، بل ينبغي عليه أن يستنبط المعني التشريعي من الآية من خلال مقابلتها بجميع جزئيات النص في صورته الكاملة، أي النظر إلي النص علي أنه بناء متكامل يفسر بعضه بعضاً ، ويحدد بعضه دلالات البعض

[1] الشافعي الرسالة ص ٥١ ، ص ٥٢.

الآخر ، بل ينظر إلي القرآن الكريم وإلي السنة كليهما علي أنهما نص تشريعي واحد يكمل كل منهما الآخر، ويفسر كل جزء منهما سائر الأجزاء الأخرى ، لأن هذا النص في النهاية يدل علي بناء تشريعي متكامل .

من ذلك مثلاً أن الآية رقم (٤) في سورة النور تتحدث عن حد القذف في قوله تعالي :"وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً" إذ تحدد هذه الآية عقوبة القذف بثمانين جلدة ، وهي في ذلك تحكم حكماً عاماً يفهم منه من الناحية اللغوية أن ذلك الحكم شامل لكل قاذف بلسانه لامرأة أيا كانت علاقته بهذه المرأة .

لكن الآيات من (٦) حتي (٩) في السورة نفسها تتحدث عن اللعان ، وهو خاص بالقذف أيضاً لكن بين الزوجين ، هذه الآيات الأخيرة عدلت المعني الأول الموجود في الآية الرابعة وحولته من العموم إلي الخصوص .

هذا المعني الجديد وهو إفادة الآية الرابعة لحد القذف الخاص بغير الأزواج ناشئ من العلم بالتكامل النصي أو السياق النصي، أو المقابلات النصية.

وهذه المقابلات هي التي تدلنا علي الأوامر القرآنية المنزلة علي سبيل الفرض ، مثل قوله تعالي :"وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ"[1] والأوامر المنزلة علي سبيل الإباحة ، مثل قوله تعالي : "وَكُلُوا وَاشْرَبُوا"[2] والأوامر المنزلة علي سبيل التأدب ، أو الاستحباب أو الإرشاد أو غير ذلك .

٤) ومن العلوم اللازمة في استنباط المعاني التشريعية في النص الديني عند الشافعي والتي يري ضرورة إلمام المجتهد بها : علم الدلالة أو علم القرائن العقلية . وهي عبارة عن الأصول القياسية التي تحكم أعمال العقل والمنطق وأصول الفهم التي يقرها العقلاء ، وهي المسئولة عن إيجاد الأدلة المنطقية التي يستنبط منها المعني المراد.

---

[1] من الآية ٤٣ من سورة البقرة،
ومن الآية ٨٣ من سورة البقرة
ومن الآية ١١٠ من سورة البقرة.

[2] من الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

مثال ذلك قول الله تعالي:"إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ"[1] فلفظ التقوى في الآية عام يشمل الكبار والأطفال ويشمل العقلاء وغير العقلاء.

لكن المعني المراد في الآية والمستنبط عن طريق هذا العلم الاستدلالي يجعل الحكم لا يخص إلا البالغين العقلاء فقط ، يقول الشافعي:" لأن التقوى إنما تكون علي من عقلها وكان من أهلها من البالغين من بني آدم ، دون المخلوقين من الدواب سواهم، ودون المغلوبين علي عقولهم منهم ، والأطفال الذين لم يبلغوا وعقل التقوى منهم ، فلا يجوز أن يوصف بالتقوى وخلافها إلا من عقلها، وكان من أهلها، أو خالفها من غير أهلها "[2].

ويشترط الشافعي في مثل هذه الأحوال التي يحتكم فيها إلي هذا المعيار العقلاني المنطقي شرطين :

الاول : أن يكون العرف اللغوي العربي في عصر الاستشهاد - أي المنظومة اللغوية التي نزل القرآن الكريم حسب قوانينها وأعرافها اللغوية - مما يجيز مثل هذا المعني للفظ الذي استنبط منه ، أو مما يجيز جريانه في الخاص وفي العام معاً، فإذا جاء المنطق وقضي العقل بتحديد المعني الخاص دون المعني العام لم يكن هناك مخالفة لغوية لهذه الأعراف ، مثال ذلك أن لفظ كلمة (الناس) في اللغة العربية تطلق ويراد منها جميع الناس ، الصغار والكبار ، المؤمنون والكافرون ، العقلاء وغير العقلاء - كما أن الأعراف اللغوية العربية تبيح إطلاق كلمة الناس علي بعض الناس وليس كل الناس ، فأصبح مدلول الكلمة قابلاً للمعنيين حسب السياق الذي يقع فيه ، لكن كلمة الناس في قول الله تعالي :"يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ"[3] لا

---

[1] من الآية ١٣ من سورة الحجرات.

[2] الشافعي الرسالة نص ٥٧.

[3] الآية ٧٣ من سورة الحج.

يتحدد معناها في الذين يدعون من دون الله إلهاً غيره ،لأن المنطق والعقل يحتم أن لا يخاطب بمثل هذه الحجة إلا هؤلاء .

الثاني : أن يكون هذا المعني المتأول ، والذي يخرج بدلالة اللفظ عن المعني السطحي الظاهري إلي المعني المقصود ، أن يكون موافقاً للاتجاه العام للدلالة الكلية للنص ، وسائراً في الاتجاه الذي تسير فيه هذه الدلالة الكلية .

فالمثال السابق - مثلاً - الذي حدد فيه المنطق والعقل معني التقوى في قول الله تعالي :"إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ" وجعلها خاصة في العقلاء البالغين ، يتوافق مع الاتجاه العام للنص الديني الإسلامي القائم علي عدم محاسبة غير العاقلين البالغين ، وعدم تكليف من لا يعقل التكليف ، لقول النبي صلي الله عليه وسلم :" رفع القلم عن ثلاثة: النائم حتي يستيقظ ، والصبي حتي يبلغ ، والمجنون حتي يفيق"

ومن النماذج التي يوردها الشافعي رضي الله عنه ، وكان لفظ الآية فيها عاماً لكن العقل والفهم الثاقب هو الذي يحدد المراد ويخصصه ، وكان مما يجوز جريانه في كلام العرب ، ويتوافق مع المعني الكلي للنص القرآني ، قول الله تعالي: "الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ"[1].

قال الشافعي :" فإذا كان من مع رسول الله صلي الله عليه وسلم ناساً غير من جمع لهم من الناس ، وكان المخبرون لهم ناساً غير من جمع لهم ، وغير من معه ممن جمع عليه معه ، وكان الجامعون لهم ناساً . فالدلالة بينة مما وصفت ، من أنه إنما جمع لهم بعض الناس دون البعض ، والعلم يحيط أن لم يجمع لهم الناس كلهم ، ولم يخبرهم الناس كلهم ، ولم يكونوا هم الناس كلهم .

ولكنه لما كان اسم الناس يقع علي ثلاثة نفر ، وعلي جميع الناس ، وعلي من بين جميعهم وثلاثة منهم ، كان صحيحاً في لسان العرب أن يقال: " الذين قال

[1] الآية ١٧٣ من سورة آل عمران.

لهم الناس " وإنما الذي قال لهم ذلك أربعة نفر :" إن الناس قد جمعوا لكم " يعنون المنصرفين عن أحد "[1].

ومثل ذلك أيضاً قول الله تعالي: "ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ"[2]فليس من المعقول أن يكون المقصود بلفظ الناس جميع البشر ، لآن النـاس كلهم لـم يحضروا عرفة في زمان رسول الله صلي الله عليه وسلم ولا يعقل ذلـك ، وفـي الكلام العربي يقال : أفاض الناس ، ويعنون بعض الناس ، ومثله قول الله تعالي : "وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ"[3] أي بعض الناس.

وينبه الشافعي إلي أن العرب في العهد الأول لم يكونوا في حاجة إلي هـذا العلم (علم الدلالة) لأنهم كانوا يفهمون المعني بالسليقة والفطرة ، يقول " ولـيس يختلف عند العرب وضوح هذه الآيات معاً ، لأن أقل البيان عندها كاف من أكثره ، إنما يريد السامع فهم قول القائل ، فأقل ما يفهمه كاف عنده "[4].

لكن الشافعي لا يهتم بالمعاني الجانبية وأطياف المعاني التـي تنشـأ مـن استخدام اللفظ في غير المعني الظاهر له ، كالعدول به من العام إلـي الخـاص أو العكس ، لأنه يقرأ النص قراءة نوعية يسـتهدف منهـا فقـط اسـتنباط المعـاني التشريعية، هذا الهدف جعله يقصد إلي المعني المقصود دون البحث عن الإيحاءات والأطياف الجمالية في التعبير .

٥- النوع الخامس من العلوم التي تتطلبها قراءة النص عند الشافعي ، العلم بالتدرج الزماني لوحدات النص ، أي تاريخ النص التشريعي ، أو ما عرف " بتـاريخ القرآن " فعن طريق هذا العلم يمكن التعرف علي الناسخ والمنسـوخ، وعلـي المكي والمدني ، وعلي الصيفي والشتوي، وعلي السابق واللاحق .

---

[1] الشافعي : الرسالة ص ٦٠.
[2] من الآية ١٩٩ من سورة البقرة.
[3] من الآية ٢٤ من سورة البقرة.
[4] الشافعي : الرسالة ص ٦٠.

سواء أكان ذلك بالنسبة للقرآن الكريم وحده أم بالنسبة للسنة المطهرة ، فالمعاني الحكمية في آيات تحريم الخمر وآيات الربا وآيات تحريم الزنا كلها لايمكن فهمها إلا بالاستعانة بهذا العلم .

وعن طريق هذا العلم تعرف الحكمة في التحريم في أوقات والتحليل في أوقات أخري ، مثل نهي رسول الله صلي الله عليه وسلم عن إمساك لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، ثم إباحتها بعد ذلك .

فالعلم بتاريخ الحكم الأول وملابساته يبين السبب في تحريمها ، وهو أن رسول الله صلي الله عليه وسلم عندما حرمها كان هناك عدد كبير من الناس الجائعين الذين وفدوا علي المدينة بعد مجاعة حدثت في ذلك الوقت ، وهم الذين أطلق عليهم رسول الله صلي الله عليه وسلم لقب (الدافة) أي الجمع من الناس السائرون سيراً بطيئاً ، في قوله :" إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت "[1].

وهكذا أصبح هذا الموقف التاريخي جزءاً من الدلالة وعلة في التحريم ، يفهم منها أنه عندما تكون هناك مجاعة بين الناس لا يحل الاحتفاظ بلحوم الأضاحي، وعندما تزول هذه المجاعة يجوز الاحتفاظ بها ، أصبح التحريم والتحليل إذن بنية تشريعية واحدة يفهمان معاً ، ويوضح كل منهما الآخر ، ويؤديان معاً حكماً ثالثاً لا يفيده الحكم الأول وحده أو الثاني وحده ، فهما ليسا متناقضين ، ولم يكن الثاني إبطالاً ورجوعاً عن الحكم الأول.

وقد يعلم عن طريق هذا العلم أن الحكم الشرعي مباح في كل الأزمنة ، وليس خاصاً بزمان دون زمان ، أو بحال دون حال ، نتيجة لتكراره في فترة بعد أخري ، كما هو الحال في الصيغ التي وردت في ألفاظ التشهد في الصلاة ، فهي واردة بصيغ مختلفة وعلي مدار أوقات مختلفة من حياة النبي صلي الله عليه وسلم، ولم يمنع النبي هذه الصيغة دون تلك ، فدل ذلك علي أن جميع الصيغ التي سمعت جائزة.

---

[1] الشافعي : الرسالة ص ٢٣٩.

وهكذا نري أن الشافعي كان ينظر إلي النص الديني التشريعي علي أنه وحدة أو بنية اكتملت خلال فترة من الزمان ، هي مرحلة للجيل الذي عاش فيه النبي صلي الله عليه وسلم ، وكان الوحي ينزل فيه ، وأن مراحل تكون هذه البنية التي اكتملت بانقطاع الوحي جزء لا يتجزأ من تكوينها نفسه ، فالتطور الذي حدث فيها عن طريق النسخ أو عن طريق الإضافة ليس ناشئاً من الرغبة في ملاحقه مستجدات الحياة ومتغيراتها ، فلما انقطع الوحي توقفت الشريعة عن مسايرة الحياة - كما يقول المستشرقون - لم يكن النسخ كذلك بل كان جزءاً من بناء النص نفسه ، وله دلالات خاصة ، ويفهم من العلم به أحكام معينة ، فهو يعد ضروري من أبعاد النص.

٦- سادس الأنواع العلمية التي يري الشافعي أنها لازمة في قراءة النص هو علم الاجتهاد أي القياس ، فهو يقول :" الاجتهاد قياس "[١]

والقياس قراءة جديدة للنص ، تنشأ في عصور مختلفة وفي بيئات مختلفة وعلي أيدي أناس مختلفين ، تجعل هذا النص صالحاً في هذه البيئات وفي هذه العصور، ليس عن طريق التأويل ، وإنما عن طريق قياس القرين بالقرين ، والشبيه بالشبيه ، أي عن طريق الحكم علي الحالة الحاضرة وقراءة النص المتعلق بها قراءة جديدة لا تتعارض مع القراءة التي تتفق بما كان عليه الحال بالنسبة لما يماثلها في العلة في عصر الاستشهاد.

ففي العصور المتوالية تظهر أشياء وأحداث وأفكار لم تكن موجودة في العصر الأول ، ولم ترد صراحة أو لم ينص القرآن أو السنة عليها بصورة مباشرة، وان كان هناك ما يتفق معها في العلة ، وذلك مثل ظهور كثير من أشكال المسكرات في الوقت الحاضر والتي لم تكن معلومة في العصر الأول أو ظهور أشكال من المعاملات المالية التي لم يعرفها السلف ، أو ظهور أشكال من العلاقات الاجتماعية التي لم تكن مألوفة من قبل ، أو المفاهيم الجديدة أو العلوم الجديدة أو المشكلات الجديدة .

---

[١] الرسالة : ص ٤٧٧.

ولما كانت قراءة النص القرآني عند الشافعي قائمة علي الإيمان بأن القرآن صالح لكل زمان ومكان ، استلزم ذلك فهم القرآن الكريم فهماً جديداً في ظل الظروف الجديدة المعاصرة للقراءة في كل عصر وفي كل بيئة ، ولا يكون ذلك إلا عن طريق قياس ما لم يرد فيه نص علي ما ورد فيه نص ، إذا كانا متفقين في العلة التي أوجبت الإباحة أو أوجبت التحريم.

فالقرآن الكريم ذكر تحريم الخمر ، لكنه لم يذكر سائر المسكرات التي تظهر في كل عصر وفي كل بيئة بأنواع جديد ، وبمسميات مختلفة ، لكن العلة التي حرمت الخمر من أجلها تحققت في هذه الأنواع ، وهي إذهابها للعقل ، فهي مثلها مسكرة ، وهنا أصبح اسم الخمر يشمل كل هذه الأشياء ويفهم منه أنه يشملها جميعاً دون استثناء ، فكل مسكر خمر ، حسب هذه القراءة الاجتهادية القياسية .

القياس إذن هو فهم المعني الشرعي من النص الديني حسب الظواهر والمستجدات المعاصرة ، بناء علي فهم مقاصد النص وعلل الأحكام ، وهنا يكون لكل عصر ، بل لكل بيئة بنية دلالية للنص ، تشمل كل الأحكام المتعلقة بالحاضر ، وتجيب علي كل الأسئلة المعاصرة .

إن هذه البنية الدلالية المعاصرة – بنية تلقي النص الديني – صورة معاصرة مستنبطه من النص ، أو هي قراءة معاصرة للنص عن طريق اللزوم والبرهان والعلل ، هذه البنية الجديدة تقرأ كلمة (خمر) الواردة في القرآن الكريم علي أنها تشمل كل الأنواع المعاصرة والسابقة واللاحقة من المسكرات ، وتفهم كلمة (عدل) علي أنها تشمل جميع الأشكال المعاصرة التي يتم عن طريقها تحقيق المساواة والعدالة بين الناس ، حسب المفاهيم المعاصرة للعدالة .

لكن الشافعي ينبه إلي أن هذا العلم المتعلق بالقياس محفوف بكثير من المزالق والمحاذير ، لأن الحاجات المتغيرة للناس وإغراء المصالح الدنيوية ، والرغبات الملحة في حياتهم تدفع الكثيرين من المشتغلين بالدين إلي التماس العلل فيما لم يرد في النص فيه علة ، وقد ينزلقون وراء دوافع الاستحسان والمنفعة ،

فيحملون النص ما لم يحتمل ، وينسبون إليه ما لم يقله ، أو يهجرونـــه ويفتحـــون أبواباً للاستحسان تدنيهم من الابتداع ، يقول الشافعي " ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيـــه خبـــر بحضـــرهم مـــن الاستحسان ، وأن القول بغير خبر ولا قياس لغير جائز بما ذكرت من كتـــاب الله وسنه رسوله ولا في القياس "[1] ثم يقول :" وإنما الاستحسان تلذذ ولا يقول فيه إلا عالم بالأخبار عاقل للتشبيه عليها ، وإذا كان هذا هكذا كان علي العالم أن لا يقـــول إلا من جهة العلم ، وجهه العلم الخبر اللازم بالقياس بالدلائل علي الصواب حتـــي يكون صاحب العلم أبداً متبعاً خبراً ، وطالب الخبر بالقياس ، كما يكون متبع البيت بالعيان ، وطالب قصده بالاستدلال بالإعلام مجتهداً "[2]

٧- وأخيراً فإن الشافعي يري أن المجتهد الذي يقرأ القرآن الكريم والسنه قـــراءة جديدة يمكن أن يستفيد من القراءات السابقة عليه من جانب مجتهدين اخـــرين ، أي أنه يجب أن يكون عالماً بالتاريخ القرائي للنص ، بشرط عدم اعتبار هذه النصوص الفقهية التابعة من القراءات المتتابعة نصوصاً موازية للنص التشـــريعي الأصـــلي (الكتاب والسنه) فهو لا يري في آراء الفقهاء حجة ، يقول :" ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله صلي الله عليه وسلم أن يقول إلا من جهة علم مضي قبله ، وجهـــة العلم بعد الكتاب السنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها "[3].

هكذا يري الشافعي أن العلم وحده هو الأداة المعتمدة للقراءة ، أي للتوصل إلي المعني التشريعي من النص، وأن الباب ليس مفتوحاً علـــي مصـــراعيه أمـــام الانطباعات الذاتية أو الجماعية أو التأملات الحرة هنا أو هناك، وبخاصة في هـــذا الجانب الذي تولي الشافعي البحث عنه في النص الديني، وهو المعنـــي الشـــرعي، ومع ذلك فإن الاختلاف بين المجتهدين وارد حتي في العصر الواحـــد، رغـــم أن غايتهم جميعاً هي إدراك الحق والصواب الذي لا يشـــوبه غـــرض شخصـــي أو

[1] الرسالة ص ٥٠٥.

[2] السابق ص ٥٠٧.

[3] السابق ص ٥٠٨.

مذهبي، ورغم أنهم يستخدمون العلم حسب المفهوم السابق له ، لكن الاختلاف بينهم يمكن أن ينشأ للأسباب التالية :

١- أنهم قد يتناولون مفهوم الأمر الواحد الوارد في النص من جهات مختلفة ، كأن يتناول أحد القراء المجتهدين مفهوم العدل من جانب العلاقة بين الحاكم والمحكومين ، ويتناوله قارئ آخر من حيث العلاقة بين القضاة وأصحاب الدعاوي ، ويتناوله ثالث من زاوية العلاقة بين الأب وأبنائه أو الزوج وزوجه..وهكذا.

٢- أن القياس الذي يقيمه البعض لما لم يرد فيه نص علي ما ورد فيه نص قد يكون قياساً علي علة خاصة ، وقد يقيس آخرون علي علة أخري في الشئ نفسه ، كما هو الحال في الأشياء التي يكون فيها رباً الفضل كما ورد في الحديث الشريف الذي عدد فيه رسول الله صلي الله عليه وسلم هذه الأشياء ، في قوله صلي الله عليه وسلم :" البر بالبر رباً إلا هاءً وهاءً والشعير بالشعير رباً إلا هاءً وهاءً والتمر بالتمر ربًا إلا هاءً وهاءً"[1] فالأحناف قالوا إن العلة في التحريم هي زيادة الكيل والوزن ، ومن ثم فإنهم لا يرون فيما دون ذلك رباً، فهم لا يرون ربا الفضل إلا في المكيل والموزون فقط ، أما المعدود فلا ربا فيه عندهم ، أما مجتهدو المالكية فيرون أن العلة في التحريم أمران ، هما : القوت والادخار ، فكل ما يقتات به ، أي يؤكل ويشرب ، وكل ما يدخر يكون فيه ربا .. وهكذا .

٣- إن الخلاف قد يقع بين المجتهدين بسبب تفاوتهم في وفرة المصادر التي يأخذون عنها الحديث ، فكل من سمع عن رسول الله صلي الله عليه وسلم قبله عنه وأخذ به ورواه ، ولم تبلغه هو أو من أخذ عنه السنن الأخرى .

---

[1] رواه البخاري ومسلم عن عمر رضي الله عنه.

٤- أن المجتهدين قد يتفاوتون في غزارة العلم ، وفي دقة الفهم ، وفي فطنة الإدراك، يقول الشافعي :"قد يجهل الرجل السنة فيكون له قول يخالفها ، لا أنه عمد خلافها ، وقد يغفل المرء ويخطئ في التأويل "[١]

٥- إن المجددين المجتهدين قد يختلفون في الزمان ، وفي الأوطان فتختلف المطالب والأسئلة التي تتطلب منهم الإجابة عليها من النص .

هذه الاختلافات في قراءة النص قد تكون في عصر واحد فتكون رحمة للناس، شريطة ألا تؤدي إلي التمذهب والتعصب ، بل هي أبواب رحمة في الإباحة، يجوز لهم الأخذ بأي منها .

وقد تكون في عصور مختلفة فتعمل علي تطور الفقه وتجديد أمور الدين واتساقه مع الظروف المتجددة المتطورة ، وتنفي عن الشريعة الإسلامية ما يرميه بها أعداؤها من الجمود والتصلب ، وعدم التطور أو العجز عن تلبية المطالب الإنسانية المتجددة.

لقد وضع الإمام الشافعي الأسس الأولي لعلم جديد ، يمكن من خلاله استخلاص الدلالة من النص ، عن طريق تحديد هذه الضوابط العلمية الدلالية التي أشرنا إليها، وإن أي طموح في عصرنا يهدف إلي إنشاء علم لميكنة الدلالة في النص لابد أن يبدأ من حيث انتهي الشافعي ، لكن الشافعي نفسه لم يقصد إلي الاستغناء عن الذوق الإنساني جملة .

فكما أنه اشترط في قراءة النص الديني أن تكون مبنية علي علم فإنه اشترط في قارئ النص أيضاً مجموعة من الشروط ، فليس مباحاً لكل إنسان عنده أن يقرأ النص الديني قراءة جديدة ، بل هي متاحة فقط لمن يستحق أن يوصف فقط بلقب المجتهد ، هذا المجتهد له أن يقيس الأمور التي لم يرد فيها نص علي الأمور الأخرى التي ورد فيها نص ، وأن يستخدم معارفه وعقله في استنباط المعاني والأحكام التشريعية ، وأن يفهم الدلالات من التراكيب اللغوية وغير ذلك.

---

[١] الرسالة ص ٢١٩.

ويلخص الشافعي هذه الشروط التي ينبغي أن تتوافر في المجتهد والأخلاقيات والصفات النفسية والعقلية التي ينبغي أن يتحلي بها في هذه الوثيقة التي يقول عنها الأستاذ أحمد محمد شاكر محقق كتاب الرسالة : " هي أحسن ما قرأت في شروط الاجتهاد " يقول الشافعي :" ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها ، وهي العلم بأحكام كتاب الله : فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصة وإرشاده ، ويستدل علي ما احتمل التأويل منه بسنة رسول الله ، فإذا لم يجد سنته فبإجماع المسلمين ، فإن لم يكن إجماع فبالقياس.

ولا يكون لأحد أن يقيس حتي يكون عالماً بما مضي قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب.

ولا يكون له أن يقيس حتي يكون صحيح العقل ، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبت ، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه ، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ويزداد به تثبتاً فيما اعتقد من الصواب ، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده ، والانتصاف من نفسه ، حتي يعرف من أين قال ما يقول ، وترك ما يترك ، ولا يكون بما قال أعني منه بما خالفه ، حتي يعرف فضل ما يصير إليه علي ما يترك إن شاء الله.

فأما من تم عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا فلا يحل له أن يقول بقياس ، وذلك لأنه لا يعرف ما يقيس عليه ، كما لا يحل لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم ولاخبرة له بسوق.

ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة فليس له أن يقول أيضاً بقياس ، لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني ، وكذلك لو كان حافظاً مقصر العقل، أو مقصراً من علم لسان العرب لم يكن له أن يقيس ، من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس ، ولا نقول يسع هذا - والله أعلم ـــ أن يقول أبداً إلا اتباعاً لا قياساً "[1].

---

[1] الرسالة ص ٥٠٩.

إن هذه المواصفات التي حدد بها الإمام الشافعي ملامح القارئ النموذجي أو المثالي للنص الديني قراءة تشريعية أو فقهية تشبه المواصفات التي أشار إليها محمد بن سلام الجمحي للناقد المثالي ، الذي يستطيع تمييز الجيد من الرديء والصحيح من المنحول في الشعر . فكلاهما يشترط فيه الخبرة والعقل والعلم بأفانين اللغة وضروب التحدث بها في اللسان العربي ، وكلاهما يشبهه بالصيرفي صاحب الخبرة بالسوق والصرف ، والذي يمكنه التمييز بين الأشياء التي تبدو متماثلة بذوقه المرهف الحساس فيقوم هذا بدرهم وهذا بدينار ، رغم اشتراكهما في كل الصفات والملامح.

ولا يختلف هذا القارئ النموذجي المجتهد عند الشافعي أو الناقد العالم عند ابن سلام كثيراً عن القارئ الصوري الذي تحدث عنه والكرجيسون أو القارئ المثالي عند جيرالد برنس.

فهو في كل الأحوال قارئ يفترض فيه أنه يستطيع فهم النص فهماً جيداً من خلال معرفته بالأنظمة الدلالية التي كتب بها النص المقروء معرفة كاملة ، ومن خلال معرفته الواسعة بالأفق الثقافي للنص ، ومن خلال فطنته وخبرته وذكائه وذوقه ، وهو نفسه القارئ الافتراضي الذي يتوجه له النص بالحديث ويخاطبه ، ويحدد بؤرة الإرسال إليه.

لكن جيرالد برنس يختلف في شيء واحد ، وهو أن القارئ المثالي عنده هو قارئ في درجه الصفر - حسب مفهوم رولان بارت - لأنه يفترض أن هذا القارئ التخييلي يحيا في فراغ أو خواء ثقافي ، ويعيش في معزل عن أي نظام للقيم ، وهذا الخواء الثقافي والقيمي يمكنه من إصدار الأحكام غير المتحيزة ، ومن ثم فإنه يكون بمثابة المعيار أو الميزان الذي يمكن أن تقاس عليه درجة انحراف القراء الفعليين للنص ، ومن ثم يمكن إصدار الأحكام عليهم ، لأن هؤلاء القراء إما أن ينحرفوا بقراءاتهم يميناً أو يساراً عن هذا المقياس نتيجة لتأثرهم بالقيم التي يحملونها والثقافات التي ينتمون إليها ، وكذلك يمكن استخدام هذا القارئ المعياري

عند برنس لقياس درجة انحراف هذه القراءات نفسها وليس للحكم علي صور القراء فقط[1].

أما القارئ المجتهد عند الشافعي فهو قارئ لا يتخلي عن ثقافته ، ولا يعيش في معزل عن القيم التي يحيا بها الناس في عصره ، إنه قارئ مثالي من ناحية لأنه عبارة عن مجموعة مواصفات وشروط نظرية (نموذج) وقارئ فعلي حقيقي من ناحية أخري رغم أن الواقع قلما يظفر بمجدد تتوافر فيه كل الشروط التي حددها الشافعي ، ومن ثم فإن التفاوت بين المجددين وارد ، والتفاوت ينشأ عنه الاختلاف، ولكن ليس تفاوتاً ذا بعدين للانحراف - كما هو الشأن في القارئ المثالي عند جيرالد برنس - بل إن القارئ المثالي المجتهد عند الشافعي ذو ثلاثة أبعاد ، لأن التفاوت والانحراف قد يكون أيضاً من زاوية العمق ، أي درجة التمكن في العلم واللغة ومستوي الذكاء والفطنة ، ولم يكن المقصود من تحديد نموذج القارئ المثالي عند الشافعي وصف الهيكل التعبيري في النص - كما هو الهدف عند برنس - بل الهدف الكشف عن الدلالة المتجددة التي لا تنضب في النص التشريعي ، هدف برنس الكشف عن التركيب ، وهدف الشافعي البحث عن الدلالة .

ولعل السبب في ظهور هذا القارئ المجدد الذي يتصف بهذه الصفات في الثقافة العربية فى هذا العصر المبكر يكمن في طبيعة النص المحوري الذي حظي بالنصيب الأوفر في نظريات القراءة وهو القرآن الكريم، ويكمن أيضاً في الثقافة العربية نفسها ، فالثقافة العربية الإسلامية رغم مناداتها بالمساواة بين الناس في الحقوق والواجبات ، ودعوتها بأن يكونوا جميعاً كأسنان المشط ، غير أنها لا تعتمد علي الجمهور القارئ - كما هو الشأن في مدارس التلقي المعاصرة – بل تعتمد نظرية القارئ المجتهد في الثقافة العربية علي التفاوت الواقعي بين قدرات الناس ، فالناس يتفاوتون في درجة إتقانهم للأفعال ، وفي استيعابهم لما يتناولون من نصوص ، وأنهم جميعاً يشكلون منظومة واحدة في الثقافة الإسلامية ، يستفيد فيها

[1] راجع كتاب : نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلي ما بعد البنوية . تحرير جين ب تومبكنز ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم ص٢٦.

الضعيف من قدرات القوي، والخامل من مهارة النابه، والجاهل من فقه العالم ، فأصبح هناك الإمام وهناك المأموم ، والتابع والمتبوع، حتي في قراءة النص أصبح هناك قارئ رائد عالم ذكي فطن خبير باللغة يستفيد منه من لم يؤت ذلك، وهذا الدور لا يمثل شكلاً من أشكال الطبقية الفكرية أو الثقافية، لأنه لا علاقة له بالمساواة، لأن دوره يشبه دور الإمام بالنسبة للمأمومين في الصلاة ، يتقدمهم وهو واحد منهم.

بالإضافة إلي ذلك فإن هذا النص الذي ابتكر هذا القارئ النموذجي لمعالجته وقراءته لا ينظر إليه باعتباره سلعة ثقافية ، كما هو الشأن في الأسس التي قامت عليها مدارس القارئ المعاصرة ، والتي تعبر عن سيادة منطق السوق ، وتجعل القيم سلعة ، بل إن النص التشريعي في الثقافة الإسلامية يؤمن قراؤه بأنه نص مقدس، وصالح لكل زمان ومكان ، وأنه يخاطب الناس في كل عصر ، علي اختلاف ثقافاتهم ، بما يصلح لهم أمور معايشهم وعقيدتهم ، ليس لأن العقيدة التي يقوم عليها تؤمن بثبات الإنسان وجموده - كما يدعي البعض - بل لأن القارئ المسلم يؤمن بأن القرآن معجزة في هذا الجانب-وأنه يمد الناس بأصول التشريع التي هي قانون حياتهم ونظام معايشهم وأساس عقيدتهم . ومن ثم فإن الدلالات التي تشع من النص تكون مصدراً للمعرفة ، وليست شكلاً من أشكال التلقي الجمالي أو الإيحائي كما هو الحال مع النصوص الشعرية أو القصصية.

هذا القارئ المجتهد الذي جعله الشافعي أساساً لنظريته ، والذي كان الشافعي نفسه واحداً من نماذجه ، يعمل دائماً علي تجديد أمور الدين الإسلامي ، وهو مصدر الحيوية في الشريعة ، كلما أصاب أبناءها الخمول والتقليد ، وهو دليل علي مرونة الثقافة الإسلامية والعقل العربي ، بل دليل علي مرونة الشريعة الإسلامية ومناسبتها وصلاحيتها للبيئات المختلفة ، وامتلاكها الحيوية الذاتية التي تتيح لها التطور ، دون أن تبدل في الأصول ، فالأحكام التي استنبطها الشافعي مثلاً عن الخراج كانت مستنبطة من نص واحد ، لكن اختلاف قراءتها جعل أحكامها

الفقهية تختلف في مصر عنها في العراق لاختلاف نظم الري في هذين البلدين ، مما جعل نظام الخراج فيهما يختلف عنه في الحجاز أو في اليمن وهكذا.

وهذا القارئ النموذجي المجدد المجتهد في مجال قراءة النص التشريعي ظاهرة لا يجود بها الزمان إلا بين الفينة والفينة ، عبر عنها الحديث الشريف بأنها فرز مجدداً واحداً كل مائة سنة ، كما أن القارئ النموذجي الذي أشار إليه نقاد الشعر من أمثال محمد بن سلام الجمحي كان وجوده نادراً أيضاً في عصورهم ، لافتقاد النماذج الإنسانية التي يتوافر فيها العلم باللغة والذوق السليم والخبرة بالشعر، حتى إنهم كانوا يقولون :" ذهب من يعرف نقد الشعر "[1].

إن هذا المنهج الذي صاغه الشافعي في قراءة النص الديني قراءة تشريعية يعد بمثابة الثمرة لكل الجهود التي بذلت في هذا السبيل في الثقافة العربية حتى نهاية القرن الثاني الهجري ، فقد أخذ الشافعي من مدرسة الحديث الحجازية ، ومن مدرسة الرأي العراقية ، وأخذ من الفكر الاعتزالي ، وأخذ من أصحاب التأويل ، وأخذ من المدرسة اللغوية ، وأضاف إلي كل ذلك ذكاءً حاداً وفطنة ثاقبة وسليقة لغوية مدربة ، فجاءت نظريته مزيجاً متناسقاً متقناً وموضوعياً ، وأفرزت علماً جديداً له أصوله وقواعده في قراءة النص ، أو استنباط الدلالة من النص ، كما كان نواة لم يكتب لها النمو لدراسة النصوص العربية دراسة غرضية ، يكتشف من خلالها البناء الغرضي للنص ، ذلك البناء الذي ينظم شبكة من الجزئيات الصغيرة التي تشكل في النهاية هدفاً واحداً أو غاية واحدة يبحث عنها القارئ في النص ، سواء أكان هذا الهدف تشريعياً فقهياً أم كان هدفاً جمالياً ، أم كان هدفاً تاريخياً ، أم اجتماعياً أم غير ذلك.

هكذا كان الشافعي رضي الله عنه أبرز المجددين في الثقافة الإسلامية بلا منازع، بل كان صاحب أشهر نظرية في التجديد ، كان بحق كما قال عنه إسحاق بن راهوية :" أعلم الناس في زمانه بمعاني القرآن " وكما قال عنه أحمد بن حنبل :

[1] الباقلاني : إعجاز القرآن ص ١٢٠.

" أفقه الناس في كتاب الله وفي سنة رسول الله صلي الله عليه وسلم : " لكن بعض الباحثين المعاصرين يري أن الشافعي كان رغم كل ذلك – مقلداً ، وأن منهجه في التجديد لم يكن سوي تأصيل للأصول ، وعودة إلي الماضي ، ودعوة إلي السير علي هدي هذا الماضي .

فالأستاذ علي أحمد سعيد (أدونيس) يذهب في كتابه " الثابت والمتحول" إلي أن الاجتهاد عند الشافعي لم يكن إلا " وسيلة للكشف عما أراده الشارع القديم في الحادثة الجديدة ، وليس وسيلة للكشف عما يريده الإنسان الذي يواجه هذه الحادثة "[1] لأن الشافعي – كما يري أدونيس – لم يفعل سوي أنه وافق الأمثلة السابقة بأمثلة حديثة ، فالقياس الذي أخذ به مجرد أداة للاتباع ، وليس وسيلة للابتكار ، ويقول :" هكذا تكتمل الصورة عن تنظير الشافعي للثقافة الإسلامية العربية ، فهو (أي الشافعي) يري أن القرآن والسنه أصلها الكامل الثابت ، وأن كل فهم لما يحدث بعد هذا الأصل يجب أن ينبثق منه انبثاق الفرع ، فالأصل هو مجمل الماضي والحاضر والمستقبل ، مجمل الواقع والممكن ، ما كان وما يكون ، وليس فهم الأحداث الناشئة إلا تبياناً لهذا المجمل وتفريعاً عليه ، الإنسان بحسب هذا التصور يصدر عن معرفة كاملة مسبقة لا يمكن أن تلغيها أو تتجاوزها أيه معرفة لاحقة ، بل إن كل معرفة لاحقة لا تكتسب حجيتها وصحتها إلا من كونها قياساً علي تلك المعرفة السابقة ، المعرفة اللاحقة ثانية ، ولا تكون إلا في ضوء المعرفة الأولي ، بتعبير آخر : ليست المعرفة عند الشافعي اكتشافاً بحقيقة الإنسان في أثناء تفاعله مع الواقع ، فيؤثر ويتأثر . ويغير ويتغير ، وتتغير المعرفة تبعاً لذلك ، وإنما المعرفة حقائق نهائية خارجة عن الإنسان ، وعليه أن يتقبلها ويأخذها كما صدرت عن المعرفة الأولي "[2].

ويبني أدونيس علي ذلك عده نتائج يوجه فيها سهام النقد لنظرية الشافعي في التجديد ، بل يوجه بعضاً من هذه السهام للشافعي نفسه ، إذ يري أن الشافعي

---

(1) أدونيس : الثابت والمتحول جـ٢ ص ١٣.

(١) أدونيس " الثابت والمتحول جـ٢ ص ٢٣.

بإقراره بالإجماع فيما لم يرد فيه نص من الكتاب والسنة كان يؤمن بعصمة الجماعة ، ويعتقد أنها لا تخطئ ، ويستنتج أدونيس من ذلك أن مذهب الشافعي ينفي الفردية لحساب الرؤية الجماعية ، ولا يؤمن بدور الإنسان في صناعة التاريخ ، ويصف الشافعي بأنه كان يؤسس لنظرية الوحدة بين الدين والدولة ؛ أي إقامة الدولة الدينية ، وأنه فتح الباب أمام الاستبداد السياسي في العالم الإسلامي ، وغير ذلك من الاتهامات.

إن أدونيس نظر إلي قراءة الشافعي للنص الديني من منظور آخر ، نظر إلي قراءة النص من منظور حداثي أو علماني غربي ، والحقيقة أن أدونيس لم يكن مبتكراً لهذه الرؤية الناقدة نحو الثقافة الإسلامية ، فقد سبقه إلي ذلك كثيرون من المستشرقين من أمثال جرونيباوم وجولد تسيهر ، بل إن جرونيباوم وجه إلي الثقافة الإسلامية الاتهامات نفسها التي ذكرها أدونيس ، وإن كان أدونيس قد خص بها الشافعي وحده.

هذا المنظور الحداثي العلماني يعبر عن نمط التفكير الذي يفرزه العقل الغربي في العصر الحديث ، وهو يفهم القراءة فهماً خاصاً ، لايعتمد علي البحث عن المعني في النص ، بل يعتمد علي تقويم النص ونقده وتفنيده حسب رؤية جديدة، رؤية فردية أو ذاتية تنبع من فلسفة خاصة بالقارئ ، أقول رؤية خاصة وليس رؤية مذهبية راديكالية ، كالقراءات المذهبية التي تحدثنا عنها عند حديثنا عن التأويل المذهبي للنص القرآني ، عند أصحاب المذاهب المختلفة ، أو مثل قراءة بعض المذاهب لنتاج المذاهب الأخرى ، كما هو الشأن مثلاً في قراءة أحمد بن محمد ابن المنير الإسكندري السني المذهب لتفسير الكشاف للزمخشري المعتزلي ، هذا المفهوم الحديث للقراءة لم يقصده الشافعي ، بل كان يقصد إلي استنباط الدلالة الفقهية من النص الديني بطريقة علمية ومبتكرة ومتجددة.

ولم يتحقق هذا النوع الحداثي من القراءة إلا عند نفر محدود من الأدباء والنقاد القدامى الذين اهتموا بالجانب الثقافي في القراءة . وذلك مثل قراءة أبي

نواس للشعر العربي التقليدي ، ومثل قراءة أبي حيان التوحيدي للنصوص المعاصرة له ، ومثل قراءة أبي العلاء المعري للاتجاهات الدينية عند معاصريه.

هذا النوع من القراءة الناقدة تجعل القارئ دائماً يسائل النص يمتحنه يعرضه علي عقله الذاتي ، ويقومه حسب معاييره العقلية الذاتية ، يتهمه ثم يستنبط هو بعد ذلك نصاً جديداً يختلف عنه.

هذا النمط من التفكير النقدي هو إفراز للاتجاه العام لنمط التفكير الغربي المعاصر، ذلك التفكير الذي يشبهه أحد الباحثين[1] بالخط المستقيم ، كل نقطة يقطعها السائر فيه تتبرأ عن سابقتها وتنقضها، وتحدث معها قطيعة معرفية – حسب تعبير الحداثيين ، فالنظرية اللاحقة تنفي السابقة ، تلغيها وتثبت بطلانها ، كما في العلوم الحديثة إذ إن الابتكار الجديد يلغي السابق، أما التفكير الشرقي فيشبه نظام الدائرة إذ يقوم علي العلاقات بين الأشياء ، وينظر السائر دائماً فيه إلي محور الدائرة الدائم الخالد المركزي، والمعرفة فيه تراكمية وليست انزياحية، وكل من المفهومين الغربي والشرقي للقراءة وللتفكير جيد ومثمر ، ويكمل كل منهما المفهوم الأخر ، كلاهما تجديد وابتكار ، لكن المشكلة التي وقع فيها أدونيس وبعض الحداثيين العرب ، أنهم فعلوا مثلما فعل المعتزلة في العصور المتأخرة ، إذ حولوا المنهج إلي مذهب ، وقلبوا البحث إلي موقف راديكالي ، فاعتمدوا التمرد والثورة علي النص في ذاته هدفاً ، بل عقيدة ، وكأن الهدف من القراءة أو التفكير عموماً هو مجرد التمرد والرفض لكل ما هو مفكر فيه أو كل ما هو مقروء، أصبح الرفض في ذاته هدفاً وليس وسيلة وليس البحث الحقيقة بل مجرد التمرد وكان من نتيجة ذلك أن أدونيس عد أكثر حركات الإلحاد في تاريخ الإسلام شكلاً من أشكال القراءات الحداثية ، رغم أن أكثرها يعبر عن مواقف مذهبية رجعية متعصبة ، بينما رمي الشافعي بالرجعية والجمود رغم أنه باحث مجد عن الحقيقة . بالإضافة إلي ذلك فإن أدونيس لم ينتبه إلي أن الشافعي كان واحداً من رجال الدين ، ولم يكن

(١) هو : ريتشارد إي نيسبت في كتاب (جغرافية الفكر) ترجمة شوقي جلال . عالم المعرفة رقم ٣١٢ سنه ٢٠٠٥ م.

فيلسوفاً ولا ثائراً سياسياً . ولا متمرداً دينياً مثل بعض أولئك الذين أعجب بهم أدونيس في الثقافة الإسلامية.

كان الشافعي يؤمن بأن الشريعة الإسلامية ، لم تكن مرتبطة بعصر معين، بل هي نص إلهي خالد لايمكن نسبته إلي زمان أو مكان، ومن ثم فإن قراءته للقرآن الكريم وللسنة ليست من وجهة نظره عودة إلى الماضي ، ولا نكوصاً إلي الخلف ، ولم يكن قبوله بالرواية عن السلف أو اعتماده علي المواضعات اللغوية لعصر النبي صلي الله عليه وسلم والعصر الجاهلي إلا للوصول إلي الصيغة الأصلية الصحيحة لجزئيات هذا النص ، ولاستبيان المنظومة الدلالية واللغوية التي تكشف عن معاني هذا النص الخالد.

كان الشافعي ينظر إلي النص التشريعي باعتباره جزءاً من الحاضر ، حاضر القراءة في عالم لا يقتصر فيه الوجود علي الإنسان وحده ، بل كان ينظر إلى الوجود نظره كونية تجمع بين السماء والأرض ، بين الخالق والمخلوق ، وهذا هو الفارق بين الفكر الشرقي والفكر الغربي أو بين رؤيتي الشافعي وأدونيس.

علي أن قراءة النص في القرن الثاني الهجري سواء أكانت علي أيدي اللغويين أم كانت عند علماء الكلام أم الفقهاء أم الوعاظ قد انتقلت من مرحلة القراءة التلقائية إلي مرحلة جديدة تعتمد علي التقنين ، وتحويل القراءة السلقية الفطرية المباشرة إلي مبادئ وقواعد .

لكنهم في مسلكهم هذا كانوا يقرأون النص بحثاً عن المعني ، أي أن قراءتهم هذه كانت قراءة تفسيرية تأويلية ، ولم تكن قراءة جمالية ، كما كانت قراءتهم للنص قراءة جماعية تبحث عن المعايير العامة والقواعد الموضوعية المعيارية ، وليس عن ذاتيه القارئ وتفرده ، ولذلك فإنها كانت تركز علي القواعد والمعايير والعلوم والمنطق والقياس واللغة والتأويل أكثر من تركيزها علي الذوق والإيحاءات.

وقد اشتركت هذه الاتجاهات القرائية في أنها كانت في مجملها قراءات للنص الديني خاصة (القرآن والسنه) ولم تأت قراءتهم للشعر ومحاولة التقين له إلا لخدمة هذا النص، أو في المرحلة الثانية.

وقد أدي ذلك إلي أن هذه الاتجاهات قد عدت النص مصدراً للمعرفة ، وأن الهدف من قراءة النص عند أصحابها هي الحصول علي المعلومات والمعارف ، وبخاصة المعلومات التشريعية والعقدية.

حتي المحاولات التي قرأ فيها الجاحظ نصوصاً شعرية في كتابه البيان والتبين كانت كذلك مسخرة لهذه الأهداف - رغم أنها ذات صله بالقراءات اللاحقة في القرن الثالث ، لامتداد عمر الجاحظ إلى منتصف هذا القرن.

لكن ذلك لم يمنع من وجود بذرة لمرحلة جديدة نشأت خلال هذا الاتجاه العام ذي الملامح السابقة ، وكانت هذه البذرة نواه لمرحلة جديدة مختلفة، ازدهرت خلال القرن الثالث والرابع ، هذه البذرة تمثلت في الاهتمام بالذوق الناقد عند محمد بن سلام الجمحي ، والاهتمام بجماليات البيان عند الجاحظ ، وتحول مفهوم البيان عند المعتزلة من المعني اللغوي إلي المعني البلاغي هذه البذرة هي التي انطلقت بعد ذلك لتظهر في صورة نظرية جديدة في البديع عند ابن المعتز.

الباب الثاني

قراءة النص حتي القرن الخامس

الفصـــــل الأول

مفهوم القراءة البديعية: القــراءة البـديعيــة

القراءة البديعية قراءة جمالية للنص ، لا يبحث القاري فيها عــن المعنـــي الكامن في النص فقط وإنما يبحث عي الجمال الفني المصـــاحب لأداء المعنـــي ، يبحث عن المتعة المصاحبة للإفادة المعرفية والأداء اللغوى والتعبيرى الذى يحمل هذه الإفادة، وذلك عندما يكون النص نفسه نصاً فنياً يحمل قيماً جمالية .

في العصر الجاهلي كان العرب يتذوقون جمال الأبيـــات الشــعرية عنــد سماعها بفطرتهم ، دون حاجة إلي منهج أو مرشد أو طريقة تضــبط لهــم آليــة القراءة، وعندما نزل القرآن الكريم كان العرب يتذوقونه بالطريقة نفســها ، مثلمــا كانوا يفهمون معانيه بفطرتهم ، ولذلك فإن الواحد منهم كان إذا سمع آيــات مــن القرآن الكريم طرب لها ونطق لسانه بالثناء عليها ، وبالتعبير عن الإعجاب بهــا وبجمالها ، حتي لو لم يكن مؤمناً ، كما حدث مع الوليد بن المغيرة عنــد ســماعه لآيات من القرآن الكريم .

مفهوم البديع عند الجاحظ :

لكن بعدما اختلفت ألسنة المتحدثين بالعربية وفشا اللحن وضعفت الســليقة وتبدل الذوق الجمالي ، حاول العلماء اكتشاف طريقة ما لضبط الــذوق ، وإيجــاد قوانين تمكن القارئ في هذا العصر من الإمساك بعناصر الجمــال فــي الــنص ، وتجعله قادراً علي وصف الإحساس بالجمال وصفاً يقبله العقل، أي تجعلــه قــادراً علي تعليل ما أحس به من جمال ، لأن هذا العصر نفسه كان عصر تقنين وتحويل المعارف المتناثرة إلي علوم، وانتقال من الفطرة إلي التقعيد العقلانــي المنطقــي ، ولذلك فإن الجاحظ لم يجد أداة تمكنه من المفاضلة بين نص وآخر ســوي درجــه البيان في النص، أي درجة وضوح الدلالة، ودرجة التأثير فــي الســامع ، ويقــيم الجاحظ أحكامه في الجودة بناء علي هذين المعيارين، معيار يتعلق بــالنص نفســه وهو وضوح الدلالة وتبرجها في أحسن صورة، ومعيار يتعلق بالقارئ وهو دخولها إلي قلب المتلقي لها من غير استئذان، وتمكنها في قلبه وعقله.

من هذا المنطلق يري أن القرآن الكريم وصل إلي الغاية في البيــان فــي هذين الجانبين كليهما ، أي أنه وصل إلي الغاية التي لا تدرك ، أي الإعجــاز ، ويرى أن سائر النصوص الأدبية البشرية تتفاوت درجاتها حسب نصيبها من البيان والتأثير.

ويري الجاحظ أن البراعة التي يوصف النص بها لا تعــود إلـــي شــرف المعاني التي يحملها ، بل تعود إلي الصياغة، فالمعاني - كما يقول - مطروحة في الطريق، لكن المهارة تكمن في طريقة التعبير، هذه الطريقة هي التي تبرز المعاني في صورة جميلة مؤثرة، وهي التي تتجلي فيها براعة الأدباء، وتكمن فيها أســرار الإعجاز القرآني إنها " البيان ".

أما محمد بن سلام الجمحي فيري أن الاهتداء إلي جماليات النص لايمكن التوصل إليها من خلال البحث في التركيب النصي ، بل من خلال القارئ الناقــد ، إذ إن القارئ الناقد صاحب الذوق السليم المدرب كفيل بإدراك الفروق بين الأشعار، والمفاضلة بينها ، دون حاجة إلي آلات أو أسباب منطقيــة ، فالصـــيرفي يعــرف الدرهم الجيد من الدرهم الرديء ، دون أن يستند إلى معايير مادية أو إلي موازين، وقد يتشابه الدرهمان في اللون والوزن والشكل ، ومع ذلك فـــإن هـــذا الصـــيرفي المدرب صاحب الذوق يمكنه أن يميز هذا من ذاك بمجرد النظر إليهما أو تقليبهما بين يديه.

كذلك فإن صاحب الذوق المدرب يمكنه إدراك جمال النص الجيد عند ابــن سلام دون أن يستند إلي قواعد . هكذا يجعل محمد بن سلام صاحب الذوق المدرب الخبير بأساليب العرب العارف بعيون أشعارها بديلاً أو شبيها بأصـــحاب الــذوق الفطري التلقائي.

لكن مفهوم الجودة عند ابن سلام كان مرتبطاً بمفهوم القديم ، ومفهوم الخلو من الجودة كان مرتبطاً عنده بالنحل والتوليد أي بالشعر المحدث ، ومن ثــم فــإن التمييز الذي يقوم به الناقد الخبير هو تمييز بين الجيد والرديء وفي الوقت نفســه

تمييز بين القديم والجديد المنحول ، أي بين القديم وبين الجديد الذي نسب كذباً إلي القدماء.

أما الجاحظ فكان أكثر تسامحاً مع الشعر الجديد الذي أنشأه المولدون لكنــه كان يري أن العرب في الجاهلية وفي صدر الإسلام كانت لهم طرقهم وأســاليبهم الخاصة في آداء الدلالة ، هذه الطرق والأساليب أطلق عليها الجاحظ مصــطلح (البيان) أما المولدون فقد أطلق الجاحظ علي طرقهم وأساليبهم فــي آداء الــدلالات مصطلح (البديع) يقول عن كلثوم بن عمرو العتابي :" وعلي ألفاظه وحذوه ومثاله في البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين ، كنحــو منصــور النمري ومسلم بن الوليد الأنصاري وأشباههما.

وكان العتابي يحتذي حذو بشار في البديع ،ولم يكن في المولدين أصــوب بديعاً من بشار وابن هرمة "[1].

لا ينكر الجاحظ هذا التمرد الذي طرأ علي البيان العربي ، والــذي أطلــق عليه مصطلح " البديع " ونسبه إلي المولدين، من أمثال بشار ومســلم بــن الوليــد والعتابي ، ولم ينكر قيمته الجمالية والدلالية.

لكنه كان يري أن قراءة القرآن الكريم ينبغي أن تقــوم علــي المعــايير والأعراف التعبيرية للبيان العربي، وليس بناء علي البديع ، فالبيان العربــي هــو المعيار الجوهري في قراءة التراث العربي، وهو النموذج الذي ينبغي الالتزام به، وعدم الاعتماد علي بيان آخر يعتمد علي القياس عليه، كما يقيس النحويون، لأن ما عبرت به العرب في صورها الفنية لا يجوز أن يقاس عليه، بل يسمع كما هو عن العرب، ويضرب الجاحظ لذلك مثلاً بقول العرب للرجل الصبور(جمل) فلا يجوز أن نقيس عليه في البيان العربي، ونقول عن المرأة (ناقة) مــثلا لأن العــرب لــم يتكلموا به، وكذلك كلمة (أسد) عندما يطلقها العرب علي الرجل الشجاع . وغير ذلك.

---

[1] الجاحظ : البيان والتبيين جـــ1 ص ٦٣.

الجديد الذي أتي به الجاحظ في هذا المجال أنه لم يفعل مثلما فعل النحويون أو اللغويون في عصره، إذ عدوا أى خروج من جانب المولدين علي النمط اللغوي التقليدي المعياري لتركيب الجملة لحناً وخطأً وعدوا الأداء الخاص الذي استخدمه المولدون لأصوات الكلمات وصيغها نوعاً من الخطأ ، حتي لو أفهم الدلالة كما أنهم قاسوا علي نماذج اللغة الفصحى ، وعدوا المقيس داخلاً في اللغة الفصحى ، فالنحويون واللغويون لم يتعاملوا مع البديع الذي نشأ علي ألسنة المولدين بوصفة تطوراً لغوياً ، بل بوصفه لحناً.

الجاحظ لم يفعل ذلك في مجال الخروج الذي مارسه المولدون علي التقاليد البيانية العربية ، وكل مافعله أنه قال عنه إنه لا ينتمي إلى البيان العربي ، بل نظر إليه علي أنه بيان آخر جديد ، ومختلف ، أطلق عليه - كما سبق القول اسم " البديع" أي المبتدع. وأعجب الجاحظ ببعض نماذجه التي جاءت في أشعار بشار وغيره ، بل إنه يري أن من المولدين شعراء مطبوعين ، والوصف بالطبع عند الجاحظ قرين الوصف بالجودة.

يقول :" والمطبوعون علي الشعر من المولدين بشار العقيلي ، والسيد الحميري ، وأبو العتاهية ، وابن أبي عيينة ، وقد ذكر الناس في هذا الباب يحيي بن نوفل وسلماً الخاسر ، وخلف بن خليفة ، وأبان بن عبد الحميد اللاحقي أولي بالطبع من هؤلاء، وبشار أطبعهم كلهم "[1].

ويذكر الجاحظ نماذج من عيون شعر المولدين في البيان والتبيين. مما يدل علي أنه كان يقرأ البديع من الشعر الجديد علي أنه بيان آخر وطبع آخر ومجري ألسنه حديثة لدي المولدين ، يشبه بيان العرب ، لكنه يتلاءم مع أذواق المولدين وطبعهم ومجري كلامهم ، وهذه النظرة من الجاحظ نظرة لغوية دلالية في المقام الأول ، ترشد قارئ هذا الشعر إلي المنظومة التي صيغ بها ، وتوجهه إلي المعايير التي يمكنه بها استنباط الدلالة ، فلا يحتكم إلي الأصول التعبيرية للبيان العربي عند

(1) الجاحظ : البيان التبيين جـ ١ ص ٦٢.

قراءة شعر المولدين، ولا يحتكم إلي البديع المولد عند قراءة الشعر الجاهلي، أو قراءة القرآن الكريم. وتظل قراءة النص محصورة في تخوم المفهوم اللغوي ، ويظل معيار الجمال مرهوناً بالوضوح في الدلالة من الناحية البيانية (أي الصياغة والانشاء) أو من ناحية التبين (أي القراءة) .

على أن القرن الثالث شهد طفرة في مجال مفهوم " المجاز " خاصة وفي مفهوم البديع أيضاً، هذه الطفرة أثرت تأثيراً كبيراً في مباحث البلاغة العربية ، وفي قراءة النص، فقد تحول مفهوم المجاز من معناه اللغوي إلي المعني البلاغي أي أنه أصبح شكلاً من أشكال البديع وجزءاً من مباحثه، كان مفهوم المجاز حتي القرن الثالث يعني ما تجيزه العرب في لغتها، أي العادات والتقاليد المستقرة في الخطاب العربي الفصيح ، فأصبح في هذا القرن ينظر إليه على أنه قرين الحقيقة أو شطر الحقيقة ، ولذلك فإن ابن تيمية في كتاب الإيمان يري أن الإمام أحمد بن حنبل عندما قبل المجاز لم يقبله بالمفهوم الجديد الذي يعني أنه قسيم الحقيقة ، بل قبله حسب المفهوم التقليدي، أي علي أنه مما يجوز في كلام العرب ، مثال ذلك " أن يقول الرجل الواحد العظيم الذي له أعوان : نحن فعلنا كذا ، ونفعل كذا ، ونحو ذلك ، ولم يرد أحمد بذلك – كما يقول ابن تيمية – أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له "[1].

هذا المفهوم الجديد للمجاز لم يظهر إلا في القرن الثالث أو الرابع ، وبخاصة عند الأجيال التالية للجيل الثاني من المعتزلة ، ويبدو أن المعتزلة اقتبسوا هذا المفهوم من الثقافات الوافدة ، وبخاصة من الثقافة المنطقية الإغريقية ومن نظرية المحاكاة خاصة، لأنهم فهموه مثل الإغريق علي أنه وسيلة بلاغية هدفها التأثير في المتلقي ، أو بوصفه أداة سحرية من أدوات الفن الأدبي التي يمتلكها الشاعر ليعبر بها عن معناه بطرق أخري غير الطريقة المباشرة ، وبذلك أصبح مفهوم المجاز يعني الخروج عن الحقيقة أو أنه شطر الحقيقة ، وأنه خروج علي أصل الوضع اللغوي لعلاقة منطقية بين المعني المجاز منه والمعني المجاز إليه .

---

[1] ابن تيمية : الإيمان ص ٦٥.

وهنا تتفك العلاقة بين هذا المفهوم ومفهوم البيان العربـي الـذي اعتمـده الجاحظ ، إذ أصبح المجاز مجرد أداة تعبيرية تستخدم في أي وقت وفي كل عصر دون تقيد بالعصر الجاهلي أو عصر المولدين ، أصبح أداة في يد المنشئ ومفتاحـاً في يد القارئ.

ويبدو أن التيار الجارف نحو التقنين المنطقي لفنون البيان والذي أفرز هذا المفهوم البلاغي للمجاز . لم ينج منه أحد من المشـتغلين بـالأدب أو الدراسـات القرآنية في هذا العصر ، حتي العلماء المحافظون من أمثال ابن قتيبة الذي بلغـت درجة تمسكه ومحافظته علي القديم حداً يحرم فيه علي المولـدين قـراءة الـنص القرآني قراءة جديدة ، أو مجرد الإقبال علي تفسيره[1] لم ينج من ذلك ، يقول ابـن قتيبة في تعريف الاستعارة :" فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة ، إذا كان المسمي بها بسبب من الأخرى ، أو مجاوراً لها ، أو مشاكلاً ، فيقولون للنبات نوء، لأنه يكون من النوء عندهم ".[2]

هكذا تجاوز ابن قتيبة الاستخدام الجزئي القائم علي إحصاء نماذج البيـان العربي وأساليب التعبير التقليدية عند العرب إلي التقنين التركيبي القائم علي استنباط قوانين وضوابط تحكم تلك الظاهرة الأدبية المسماة بالمجاز، أي أنه لا يقول مثلمـا يقول أبو عبيدة أو الجاحظ: إن العرب تقول عين الماء لتعني عين المـاء، وتقـول عين القوم لتعني سيدهم، وتقول عين المال وهكذا، دون أن يكون هناك أصل وفرع أو حقيقة ومجاز، لا يقول ابن قتيبة ذلك بل يتحدث عن أحكـام عامـة نظريـة ، وقوانين تحكم كل النماذج المتشابهة، لقد خرج ابن قتيبـة بالمجـاز مـن إطـار التعبيرات الاصطلاحية أو السياقية ذات الطابع اللغوي إلي مجال التعبير البلاغـي ذي الطابع الفني.

[1] يقول ابن قتيبة عن السلف الصالح " كان لهم أن يفسروه وليس لنا أن نفسره " ص ٤٣ تأويل مشكل القرآن.

[2] ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن ص ١٣٥.

ويتقدم ابن قتيبة خطوة أخري نحو التقنين العقلي للظواهر الأدبيـة عنـدما يتحدث عن العلاقة بين المعني الأصلي للكلمة المستعارة والمعني الذي استعيرت له، ويحدد هذه العلاقة بأنها علاقة خيالية أو تقوم علي المشابهة ، فهو يقـول فـي قوله تعالي: "**فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ**"[1] :" لو كان الجدار إنسـاناً لأراد أن ينقض " ، ويقول في بيتي المثقب العبدي اللذين يشتكي فيهما مـن كثـرة الترحال ، متحدثاً عن ناقته .

تقول إذا درأت لها وضيني   أهذا دينه أبداً وديني؟

أكل الدهر حل وارتحال   أما يبقي علي ولا يقيني!

يقول ابن قتيبة عن ناقة المثقب:" وهي لم تقل شيئاً من هذا ، ولكنه رآها في حال من الجهد والكلال ، فقضي عليها بأنها لو كانت ممن تقول لقالت مثل الـذي ذكر "[2] ويقول في قول الشاعر :" شكا إلي جملي طول السري ": " الجمل لم يشك، ولكنه خبر عن كثرة أسفاره وإتعابه جمله ، وقضي علي الجمل بأنه لو كان متكلماً لاشتكي ما به "[3]

ويقول في قوله تعالي :" تدعو من أدبر وتولي " (٢) :" يريد : أن مصـير من أدبر وتولي إليها ، فكأنها الداعية لهم " (٣)

وهكذا يكرر ابن قتيبة وصفة للعلاقة بـين المعنـي المسـتعار والمعنـي المستعار له عن طريق استخدام أدوات التشبيه:" كأنها دعتها " " فكأنه دعاء" " فكأنه قال "" كأنه الفأس " وهذا يشير إلي أن ابن قتيبة كان يري أن العلاقة بين طرفـي الاستعارة تقوم علي المشابهة أو الادعاء الخيالي.

ويري ابن قتيبة أن الاستعارة جزء من المجاز ، ويدخل في بـاب المجاز أكثر الظواهر الفنية التي رصدها أبو عبيده ومقاتـل وحصـرها الشـافعي

---

[1] من الآية ٧٧ من سورة الكهف.

[2] ابن قتيبة : تأويل وشكل القرآن ص ١٠٧.

[3] المرجع السابق ص ١٠٧.

وأشار إليها الجاحظ ، مثل التمثيل ، والقلب ، والتقديم والتأخير، والحذف ، وغيرها من الظواهر التعبيرية في الأدب الجاهلي ، وفي القرآن الكريم ، و يتحدث ابن قتيبة عنها ليس بوصفها نماذج لغوية أو عادات كلامية بل بوصفها صيغاً بلاغيـة ، يقول:" وللعرب المجازات في الكلام ومعناها : طرق القول ومآخذه " فالمجاز عنده ليس من الفعل جاز أي مما يجوز التحدث به عند العرب ، بل من الفعل جاز أيضاً ولكن بمعني الاجتياز من الاستخدام الأصلي إلى استخدام آخر له علاقة بـه ، أي الاجتياز من الحقيقة إلي المجاز.

ولذلك فإنه يري أن *لكل مجاز استخدام حقيقي أصلي* ، وأن المتحدث يعدل عن هذا التركيب الأصلي أو المعني الأصلي إلي المعني الآخر ، ليعبر عن معاني خاصة.

يقول:" فمن الاستعارة في كتاب الله قوله عز وجل **"يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَـاقٍ"**[1] أي عن شده الأمر، وكذلك قال قتادة، وقال إبراهيم: عن أمر عظيم - ثم يقول:-

وأصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلي معاناته والجد فيـه شمر عن ساقه ، فاستعيرت الساق في موضع الشدة "[2].

ابن قتيبة هنا يشير إلى استعمالين للعبـارة جعلاهـا صـورة اسـتعارية، استعمال أولي حقيقي حسي وهو الكشف الحقيقي عن الساق، أي حسر الثـوب أو الإزار عن ساق الرجل، عندما يكون الإنسان جاداً في فعل شيء مهم ، والاستعمال الثاني مجازي معنوي وهو مجرد التعبير عن شدة الأمر، سواء أكانت هذه الشـدة حسية أم نفسية أم غير ذلك.

ثم يقول ابن قتيبة:" ومنه قول الله عـز وجـل :**"وَلا تُظْلَمُـونَ فَتِـيلاً"**[3] **"وَلا يُظْلَمُونَ نَقِيراً"**[4] يقول:" ولم يرد أنهم لا يظلمون ذلك بعينه، وإنما أراد أنهـم إذا حوسبوا لم يظلموا في الحساب شيئاً، ولا مقدار هذين التافهين الحقيرين "[5].

---

[1] من الآية ٤٢ من سورة القلم.
[2] ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن ص ١٣٧.
[3] من الآية ٧٧ من سورة النساء.
[4] من الآية ١٢٤ من سورة النساء.
[5] تأويل مشكل القران ص ١٣٨.

ويقول:"ومنه قوله عز وجل:" وَوَضَعْنَا عَنْـكَ وِزْرَكَ "[1] يقول :" أي إثمك ، وأصل الوزر : ما حمله الإنسان علي ظهره فشبه الإثم بالحمل فجعل مكانه "[2]

ومن المجاز الذي ينتقل فيه التعبير من التركيب الحقيقي الأولي المباشر إلى التركيب المجازي ما يسميه ابن قتيبة : المقلوب أي وصف الشئ بضـد صـفته . فالأصل مثلاً في كلمة " السليم " أن تطلق لوصف الإنسان الصحيـح الجسـم ، لكن الناس يقولون للذي لدغته الحية " سليم" تفاؤلاً بالسلامة . ومـن ذلـك قـولهم للأسود " أبو البيضاء ، ومن ذلك أيضاً قول قوم شعيب له :" إِنَّـكَ لأَنْـتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ"[3].

ويري ابن قتيبة أن الخروج من التعبير المباشر إلي التعبير المجازي ليس نوعاً من الكذب ، لأن السامع المتلقي للكلام الذي يحتوي علي المجاز يعرف مذهب المتحدث به ، ويفهم منه ما يقول ، ولذلك فإن معني قول الله تعالي :" فَمَـا بَكَـتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ"[4] أنهم ذهبوا لم يجزع لفقدهم أحد .

ويروي ابن قتيبة لهذه الآية ثلاث قراءات ، تمثل الاتجاهات أو المراحـل التي مرت بها قراءة النص حتي عصره :

القراءة الأولي هي القراءة السلفية التي ينكر أصـحابها المجـاز البـديعي جملـة وتفصيلاً ، ويرون أن جميع ما ورد في كتاب الله تعالي حقيقة ، ويروي ابن قتيبة أن أصحاب هذا الاتجاه يقرأون الآية السابقة علي النحو التالي :

" قال ابن عباس : لكل مؤمن باب في السماء يصعد فيه عمله ، وينزل منه رزقه ، فإذا مات بكي عليه الباب ، وبكت عليه آثاره في الأرض ، ومصلاه ، والكـافر لا يصعد له عمل ، ولا يبكي له باب في السماء ولا أثره في الأرض"[5] هذه القـراءة

---

[1] الآية ٣ من سورة الشرح.
[2] تأويل مشكل القرآن ص ١٤٠.
[3] من الآية ٨٧ من سورة هود.
[4] الآية ٢٩ من سورة الدخان.
[5] تأويل مشكل القرآن ص ١٦٩.

ترى أن البكاء هنا حقيقي ، وان كل ما ورد في القرآن من هذا القبيل فهو حقيقـي أيضاً.

القراءة الثانية التي يوردها ابن قتيبة قراءة لغوية بيانية تفهم المجاز فهماً لغوياً ، كالقراءة التي تحدث عنها أبو عبيدة ومقاتل بن سليمان والجاحظ ، ويقـول عنها ابن قتيبة :" ذهب به قوم مذاهب العرب في قولهم بكته الريح والبرق "[1] أى أن العرب تقول هذا وتقصد المعنى نفسه ، أي أنه نوع من عـادات العـرب فـي كلامها.

القراءة الثالثة قراءة بلاغية ، تعتمد على المفهوم البديعي للمجاز الذي هـو خروج عن الحقيقة ، يقول : " وقال آخرون أراد فما بكي عليهم أهل السـماء ولا أهل الأرض ، فأقام السماء والأرض مقام أهلهما ، كما قال تعالى: وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ[2]، أراد : أهل القرية "[3]

والوظيفة التي يري ابن قتيبة أن المجاز يؤديها ولا تؤديها الحقيقـة هـي الجمال ، فالتعبير المجازي يبلغ الدلالة للقارئ مصحوبة بالجمال ، ويقـول عـن التعريض وهو عنده نوع من أنواع المجاز :" والعرب تستعمله في كلامها كثيراً ، فتبلغ إرادتها بوجه هو ألطف وأحسن من الكشف الصريح "[4]

ويعدد ابن قتيبة أشكالاً كثيرة من المجاز الذي يخرج فيه الكلام من التعبير الحقيقي إلى التعبير المجازي ، من ذلك .

١– أن يخاطب الإنسان بالشيء والمراد غيره ، مثل قول الله تعالي :" يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَـافِقِينَ"[5] خاطب النبي صلى الله عليه وسـلم وارد المؤمنين عامة .

---

[1] المرجع السابق ص ١٦٩.

[2] من الآية ٨٢ من سورة يوسف.

[3] تأويل مشكل القرآن ص ١٦٩.

[4] المرجع السابق ص ٢٦٣.

[5] من الآية ١ من سورة الأحزاب.

٢- ومن المجاز عند ابن قتيبة الدعاء الذي يراد منه مجرد الذم ، ولــيس المــراد الدعاء الحقيقي الذي يرجي وقوعه - كقول الله تعالى:"**قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ**"[1] "وقوله :"**قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ**"[2].

٣- وقد يطلق اللفظ ولا يراد معناه ، بل يراد الجزاء عن الفعل بمثل لفظــه مثــل قوله تعالي:"**اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**"

٤- وقد يكون أصل الكلام استفهاماً ويراد منه التقرير أو التعجب أو التوبيخ .

٥- وقد يأتي الأمر ولا يراد منه الأمر الحقيقي ، بل يراد التهديد أو الإباحة . إلي غير ذلك من الأساليب التي تحدث عنها الشافعي قبل ابن قتيبة بل تحدث عنها أبو عبيدة لكنهما تحدثا عنها في إطار البيان اللغوي وليس البديع.

الجديد الذي ذكره ابن قتيبة أنه فهم المجاز علي أنه شطر الحقيقة مثلما فعل المعتزلة ولم يفهمه كما فهمه أبو عبيدة ومقاتل والجاحظ والشافعي واحمد بن حنبل علي انه مما تحدثت به العرب ، وما جري في خطاباتها.

رأي ابن قتيبة أن المجاز خروج علي الحقيقة أو خروج عن أصل الوضع اللغوي ، ولم يكن فعل ابن قتيبة هذا ابتكاراً منه، بل هو فهم شائع عند أهل عصره وبخاصة المعتزلة ، بل إننا نجد إرهاصات لهذا الفهم عند أبي عبيدة نفسه ، بل عند سيبويه ، فأبو عبيدة وكذلك سيبويه عندما يتحدث أحدهما عن مجاز بعض الآيــات التي حدث فيها تقديم وتأخير يعود إلي أصل التركيب النحوي ، فيقول مثلا في قول الله تعالي:"**وما أهل لغير الله به**"[3] مجازه :" وما أهل به لغير الله "[4] ويقول فــي قوله الله تعالي :"**فريقا كذبوا**"[5] مجازه : كذبوا فريقاً " وفي قوله تعالي :" وفريقــا يقتلون"[6]: مجازه يقتلون فريقاً[7] .

كلمة مجاز عند أبي عبيده هنا تعني : ما يجوز في كلام العرب ،

---

[1] الآية ١٧ من سورة عبس
[2] من الآية ٣٠ من سورة التوبة.
[3] من الآية ٣ من سورة المائدة.
[4] أبو عبيدة : مجاز القرآن جــ١ ص ١٤٩.
[5] من الآية ٧٠ من سورة المائدة.
[6] من الآية ٧٠ من سورة المائدة.
[7] مجاز القرآن جــ١ ص ١٧٣.

وهكذا نري أن مفهوم ابن قتيبة للمجاز يعبر عن مفهوم أهل عصـــره من ناحية ويدل من ناحية آخري علي أن أهل هذا العصر كانوا علـــي وعـــي بالأدوات الفنية البديعية وهم يقرأون النص ، كما يدل علـــي أنهـــم تجـــاوزوا مرحلة التفسير والتأويل إلي مرحلة البحث الجمالي وتقنين الأدوات الفنية التي تحقق الجمال ، كانوا علي وعي عقلاني يمكنهم تقنين الظواهر الفنية تقنينـــا منطقيا يجعل المجاز شكلاً من أشكال القياس أو الادعاء الخيالي ، مثلما لمسنا هنا عند ابن قتيبة الذي كان من أكثر علماء عصره كراهية للفلسفة ولمـــذاهب المتكلمين وبخاصة المعتزلة .

القراءة البديعية للنص عند ابن المعتز .

قرأ ابن المعتز الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والشـــعر العربـــي مـــن منظور الفنان الشاعر ، وليس من منظور العالم اللغـــوي أو الفقيـــه ، قـــرأ هـــذه النصوص قراءة فنية أو جمالية ، ومن ثم فإنه تجاوز رؤية المعتزلة حول المجـــاز البديعي والاستعارة وخطا خطوة أكثر تقدماً ، وذلك عندما وضع للبديع مفهوماً فنياً جديداً يختلف عن مفهوم الجاحظ له بل يختلف عن مفهوم المعتزلة للمجاز.

فقد كان الجاحظ يري أن البديع بكل أشكاله من استعارة وكناية وجناس هي من بيان المولدين ، أو هو النمط الذي يميز أساليبهم في التعبيـــر عـــن الأســـاليب الفصيحة ، أي أنه كان ينظر إليه باعتباره منظومة لغوية ودلاليـــة حديثـــة تقابـــل المنظومة العربية القديمة في العصر الجاهلي وصدر الإسلام وكان المعتزلة يرون المجاز على أنه شطر الحقيقة وخروج عليها.

أما ابن المعتز فكان يري أن البديع شكل مـــن أشـــكال الاختـــراع الفنـــي والتعبيري، وكان يري أنه نوع من الابتكار والخروج علي المألوف فـــي مجـــال التعبير ، سواء أكانت هذه الظاهرة عند المولدين أم عند القـــدماء ، لا ينظـــر ابـــن المعتز إلي البديع علي أنه شكل من أشكال التقاليد اللغوية كما يذهب الجـــاحظ ولا ينظر إليه علي أنه مجرد خروج علي الحقيقة كما فهم المعتزلة المجاز والاستعارة ، بل ينظر إليه علي أنه تمرد علي هذه التقاليد ، وخروج عليها ، وكسر لرتابتهـــا ،

جماله عنده يكمن في جدته وطرافته بالنسبة للمتلقي ، بحيث تخرج الاستعارة أو يخرج المجاز فجأة من غير الموضع الذي كان يتوقع القارئ خروجه منه ، فتقع العبارة بل المعني من قلبه موقعاً حسناً . لأن ابن المعتز كان يؤمن - قبل الشكليين الروس وقبل بول فاليري الفرنسي بزمان طويل - أن الفن الحقيقي والجمال الفني يكمن في هذه الظاهرة ، ظاهرة التغريب الفني أو الخروج علي المألوف التعبيري .

من جانب آخر فإن ابن المعتز - خلافاً للجاحظ - كان يري أن البديع ليس من اختراع المولدين، ولم يكن وليد البيئة الثقافية الجديدة ، وليس لحناً كما يري اللغويون المحافظون، بل هو ظاهرة فنية موجودة في كل نص جميل مبتكر ، سواء أكان هذا النص في العصر الجاهلي أم كان في شعر المولدين ، ومن ثم فإن ابن المعتز قرأ صيغاً تعبيرية وردت في الشعر الجاهلي علي أنها بديع ، وقرأ آيات من القرآن الكريم وأحاديث نبوية شريفة علي أنها نماذج راقية من البديع .

ويري ابن المعتز أن كل ما أضافه المولدون إلي البديع أنهم أكثروا منه وحشوا به أشعارهم وتكلفوه تكلفاً ، حتي فسد ، لأنهم أفرطوا فيه إفراطاً تجاوز حد الاعتدال.

لقد حاول المولدون - كما يري - مجاراة اللسان العربي في استخدام البديع وتقليد الشعر العربي ، لكن غلبت عليهم ثقافة عصرهم ، وأشكال التعبير المستحدثة، فخرجوا - رغما عنهم أحياناً - عن الأعراف التعبيرية العربية ، وكثير منهم استخدم القياس علي كلام العرب ، فجاء شعرة متكلفاً . لأن العرف اللغوي في عصره لا يقره ولا يستسيغه ولا يفهم مراد المتكلم به ولا يتذوقه .

حاول ابن المعتز أن يفرق بين النمط اللغوي المبتدع والذي يمثل ظاهرة جماعية تتعلق بالتطور الثقافي، وبين الابتداع الفني الفردي الذي يمارسه الشاعر بحكم الفن والخروج علي المألوف لأهداف جمالية ، في إطار الحس اللغوي السائد ، وليس لضرورات لغوية تعبيرية جافة ، ومن ثم فإنه يشير إلي هذه الأنماط الرديئة الغامضة في أشعار المولدين ويفرق بينها وبين البديع الفني الجميل الذي لايختص به عصر دون عصر.

بيان ذلك أن بعضاً من المولدين من أمثال أبي تمام استخدموا القيــاس علــي مجازات العرب وابتكروا مجازات وصوراً تعبيرية جديدة لم يألفها اللســان العربــي ، والمقصود بالقياس هنا أن العرب مثلاً أطلقوا كلمة (جمل) وأرادوا بها الرجل الصبور علي سبيل المجاز ، فإذا أردنا أن نقيس علي ذلك فإننا نطلق كلمة (ناقة) علي المــرأة الصبور ، وقد نبه الجاحظ إلي عدم جواز هذا القيــاس ، بــل إن ســائر المعتزلــة لا يجيزون من ذلك إلا ما يقبله العرف اللغوي ، لأن القياس علي مجازات العــرب دون أن يكون مقبولاً في العرف اللغوي يؤدي إلي اللبس وعدم التذوق الفني له.

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي موضحاً ذلك :

" قال شيخنا أبو علي رحمه الله : إن المجاز لا يقاس كالحقائق ، وبين ذلك بأنه لا يقال : سل الكتاب ، ويراد به صاحبه ، أو كاتبه كما يقال ســل القريــة ، ويراد به الأهل ... وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن معني قولنا إن المجــاز لا يقاس عليه أن الاستعمال بين الناس إذا كان متعارفاً علي حذف شيء هــو المــراد بكلامهم كقوله (سل القرية) يعني أهلها فليس لأحد أن يقيس علي هذا فيقول ســل الحمار يعني صاحبه ــ إذا لم يكونوا تعارفوا حذف صاحب الحمار وهم يريدونه"[1] ويعلل القاضي عبد الجبار عدم جواز القياس في المجاز بأن المخاطب في حالة عدم اشتهار الأسلوب المجازي الجديد لا يفهم المعني المراد .

ابن المعتز لا ينظر إلي المجاز أو إلي الاستعارة نظرة بلاغية جماعيــة أو عرفية تجعله مجرد خروج علي الحقيقة يقبله العرف اللغوي الســائد كمــا ينظــر المعتزلة ، ولا ينظر إليه باعتباره تقليداً تعبيرياً يفرزه الذوق اللغوي الجماعي ، بل ينظر إليه باعتباره نشاطاً فنياً ذاتياً بكراً ، ومن ثم فإن البديع عنده هو عبارة عــن اكتشاف جديد يعثر عليه الأديب ، اختراع علاقة مبتكرة بين المستعار والمســتعار له.

[1] القاضي عبد الجبار : المغني جـ٥ ص ١٨٨.

ومن ثم فإن ابن المعتز لا يمنع القياس ولا الابتكار شريطه أن يكون جديداً بكراً من ناحية ومقبولاً لدي المتلقين له من ناحية أخري .

فالأعراف التعبيرية والحاسة اللغوية تتغير من عصر إلي عصر ، والأديب إذا اكتشف علاقات جديدة بين المعاني ، أو بين الأشياء ، فصنع منهـا مجـازاً أو استعارة فلا بأس في ذلك ، بل إن هذا الاكتشاف هو الإبداع بعينه عند ابن المعتز . والدليل علي ذلك إن بشاراً استخدم مجازات لم تكن مستخدمة في العرف اللغـوي القديم، وكذلك أبو نواس ومسلم بن الوليد ، ومع ذلك كانت هذه المجازات المبتكرة مقبولة في عصرهم ، وكانت جميلة ، فقد قالوا :" أنف الليل ،" وثمار النحـر " و" صفحة الدين " و" أذيال الظنون "و" أنياب المنايا " و" دين الضمير ".

أما أبو تمام فقد اكتشف أيضاً علاقات جديدة بين الأشياء أو بين المعاني في شعره ، لكن هذه العلاقات لم تكن مألوفة ولم يقبلها الذوق ، لأنه اعتمد فيها علـي العلاقات النفسية الموغلة في الذاتية الخاصة بالشاعر، ولم يعتمد علي الحس اللغوي العام ، فجاء شعره لا يفهمه إلا هو ، وذلك مثل قوله :" فضربت الشتاء في أخدعيه" و" الدهر يقلب ظهره علي بطنه" و"مأدوم النحيزة بالهزل"

هذه النماذج عند أبي تمام عابها ابن المعتز ، رغم أنها جديـدة وبديعـة ، لأنها تجاوزت الحد في التغريب ، ولم تراع حدود الحس العام في عصره ، هنـاك إذن حدود للتغريب ، ينبغي علي الأديب أن يراعيها .

من جانب ثالث فإن ابن المعتز لم ينظر إلي البديع علي أنه ظاهرة لغويـة جماعية تخص جمهور المتحدثين باللغة في جيل معين أو عصر معين ، ولم ينظر إليه بوصفة مجموعة من الآلات البلاغية الجافة ، لأن هذه الأدوات نفسها قد تكون بديعاً وقد لا تكون ، بل رأي أنه محاولة فردية لشاعر أو أديب ، هو إبداع فـردي فني في اللغة التصويرية ، يقبله الذوق العام ، ويمكن لأهل اللغة التي صيغ بها أن يفهموه ويتذوقوه وليس هو الاستعارة أو المجاز أو الجناس أو التشبيه ، بل هو في مجال الاستعارة اكتشاف لعلاقة بين المستعار والمستعار له، علاقة لم يتنبه لها أحد

من قبل ، رغم وجود هذه العلاقة ، وكذلك في مجال التشبيه اكتشاف لمقاربة خفية بين المشبه والمشبه به ، إنه شيء ألطف من الاستعارة ومن التشبيه

وهذه الاكتشافات الجديدة تؤدي إلي كسر الرتابة فـــي اللغـــة التصـــويرية المعتادة . ولذلك فإن ابن المعتز في حديثه عن الاستعارة يري أن هناك نوعين من الاستعارة :

النـوع الأولـي : استعارة رتيبة تقليدية ميتة (عمودية) ، تحولت بمرور الزمان إلي لغة تقريرية معتادة ، لا يتنبه القارئون إلي الصورة التي تحملهـــا ، ولا يحســـون بجمالها ، لأنها لم تعد صورة ، ولم يعد التفكير بها يتم عن طريق التصوير ، بـــل أصبحت مجرد تعبير تقريري لغوي يدل علي معني معين ، مثل قولنا " اعتلي فلان سنام المجد " " وأخذ بزمام الأمر " وهو قوي الشكيمة " ونحن نريد بذلك أنه ارتفع في المنزلة وبادر إلي الأمر ، وهو صلب العزيمة ، دون أن نتخيل صورة الجمل ، أو صورة لجام الفرس ، لأن هذه الصور قد بهتت من كثـــرة الاســـتعمال ، حتـــي صارت مثل العملة التي محيت الصورة المرسومة عليها من كثرة تداول الأيدي لها ، أو نتيجة لإلفها والتعود علي رؤيتها ، إنها تحولت إلي مسكوكات تعبيرية لغويـــة أو تعبيرات اصطلاحية جاهزة ، لا جدة فيها ولا ابتكار ، ولا خيـــال ، تســـتخدمها الجماعة المتحدثة ، باعتبارها ظاهرة لغوية تحولت إلي مسكوكات تعبيرية ، وهذا ما سبق لأبي عبيدة وللجاحظ أن تحدثنا عنه.

النوع الثـاني : من الاستعارة عند ابن المعتز ، هو الاستعارة البديعيـــة ، وهـــي استعارة طريفة ، تفاجئ القاري للنص ، فتعمل علي شد انتباهه للصـــورة ، لأنهـــا استعارة غريبة ، الدلالة فيها لا تدرك من خلال التعبير بل من خلال التصوير .

ويضرب ابن المعتز مثلاً لنوعي الاستعارة بقوله :" ومثل قـــول القائـــل : الفكرة مخ العمل ، فلو كان قال : لب العمل لم تكن بديعاً "[1].

[1] ابن المعتز : البديع ص٢.

كلاهما استعارة ، كلا الاستعارتين.: مخ العمل " و" لب العمل " حدث فيهما خروج عن المعني الأصلي إلي معني آخر لعلاقة المشابهة بينهما فهما معـاً مـن المجاز عند المعتزلة، وهما أيضاً من المجاز عند اللغويين لكن الفارق بينهمـا أن الناس قد استخدموا عبارة " الفكرة لب العمل " كثيراً في معني أصل العمل وأساسه ، حتي أصبحت العبارة اللغوية بمرور الزمان وكثرة التـداول مألوفـة لأداء هـذا المعني ، دون المرور بالمستوي التصويري، ، ونسي المعنـي التصـويري الأول تماماً من الذاكرة الجماعية للناس وتعارف الناس علي أن هذه العبـارة بأصـواتها المألوفة تدل علي أساس العمل وأصله ، ومن ثم أصبحت حقيقة لغوية ، ووضـع لغوي جديد تطور عن الوضع القديم ، وانفصمت العلاقة بينها وبين التعبير الفني ، لقد أزهقت روح الصورة ولم يبق إلا جسدها .

أما الاستعارة الثانية " الفكرة مخ العمل " فلم تكن مألوفة عند المتلقي ، لأن المخ من واد دلالي والعمل من واد آخر ، ولذلك فإن القارئ لهذه الاستعارة لابد أن يعمـل خياله في الربط بين هذين العنصرين الغريبين ليدرك المعني ، أو يكتشف بنفسـه هذه العلاقة الجديدة ، لذة الاكتشاف وطرافته هي التي تصنع الجمال في العبـارة ، وفي كل قراءة جديدة لهذه الصورة يحس القارئ بلذة التقارب بـين غـريبين ، أو العلاقة التي تقرب بين متباعدين.

يشير ابن المعتز إلي أن هذا السر في جمال البديع لـيس قاصـراً علـي الاستعارة ، بل هو في التشبيه والمجانسة والمطابقة والمقابلة وغيـر ذلـك مـن الأشكال التي أحصاها في كتابه عن البديع . ويري أنه (أي البديع) ليس قاصـراً علي عصر دون عصر ، ولا علي كلام دون كلام ، فهو موجود في الشعر الجاهلي وفي السنة النبوية ، وفي القرآن الكريم ، وفي أشعار المولدين ، بل هو كثير فـي شعر المولدين ، لكن ابن المعتز يري أن الذي كان مجهولاً في البديع عند العلمـاء

السابقين عليه هو الوعي بهذا الفن ، وعدم الاهتداء إلي المصطلح الذي يدل عليه ، يقول :" إن العلماء باللغة والشعر القديم لا يعرفون هذا الاسم ولا يدرون ما هو"[1].

ويقول :" قد قدمنا في كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن ، واللغـــة وأحاديـــث رسول الله صلي الله عليه وسلم وكلام الصـــحابة والأعـــراب وغيـــرهم وأشـــعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون : البـــديع ، لـــيعلم أن بشـــاراً ومســـلماً وأبانواس ومن تقيلهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلي هذا الفن ، ولكنه كثر في أشعارهم فعرف في زمانهم حتي سمي بهذا الاسم فأعرب عنه ودل عليه "[2].

ثم يورد ابن المعتز أمثلة كثيرة للاستعارة البديعية والجناس البديعي وكذلك المطابقة والسجع ، مثل قول الله تعالي:"وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ"[3] وينبه إلي أن الإبداع والغرابة في الآية جاءت في كلمة (أم) فقد أســـندت هـــذه الكلمـــة للكتاب ونسبت إليه ، ولم يعرف من قبل أن للكتاب أماً ، بل كانت كلمـــة أم فقـــط تسند لأمهات الآدميين أو للحيوان ، لكن أن يقال (أم الكتاب) فهذا هـــو الإســـناد البديعي الجميل .

وكذلك في قول الشاعر "

والصبح بالكوكب الدري منحور"

فكلمة منحور هنا استعيرت من مجال دلالي ينتمي إلي عالم ذبح الحيوان أو نحره ، والكوكب الدري ليس سكيناً كما أن الصبح ليس حيواناً ، بل هو بعيد كـــل البعد عن عالم الحيوان ، لكن لما كانت هناك مشابهة بين لمعان السكين أو الســـيف وبريق الكوكب ، وكان هناك اللون الأحمر بين الذبح والصبح ، قبل الذوق الفنـــي هذه العلاقة الجديدة المبتكرة من الشاعر ، رغم أنها ملاحظة تنم عن الذوق الفردي وتعبر عن ذات الشاعر وعن مشاعره الخاصة.

---

[1] ابن المعتز : البديع ص ٨.
[2] المرجع السابق ص١.
[3] من الآية ٤ من سورة الزخرف.

ومثل ذلك أيضاً قول الله تعالى: "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ"[٣]، إذ جعل القرآن الكريم للذل جناحاً مثل جناح الطائر ، فصورة الذل على هيئة الطـــائر هي التي تحمل الدلالة وليست الألفاظ التي تتكون منها العبارة .

ومثل قول الله تعالي: "وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا"[١] وقوله تعالي: "عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ"[٢] وقوله: "وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ"[٣].

وقول رسول الله صلي الله عليه وسلم :" رب اقبل توبتي واغسل حوبتي " وقول الشاعر:

" **صحا القلب عن سلمي وأقصر باطله** ".

ويري ابن المعتز أن كل ما جاء علي هذه الشاكلة فهو بديع أي جديد سواء أكـــان ذلك استعارة ، كما في الأمثلة السابقة ، أم عن طريق التجنيس، أي أن تأتي المماثلة في تأليف الحروف والأصوات مع المخالفة في المعني جديدة وبكراً ، تفاجئ القارئ بالمخالفة الكامنة خلف ستار المماثلة ، مثل قول الله تعالي:" وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"[٤]. أم كان عن طريق المطابقة، أم رد العجز علي الصـــدر، أم المذهب الكلامي ، أم الالتفات ، أم الاعتراض أم غير ذلك من ألوان البديع .

إن نظرية ابن المعتز في البديع ليست نظرية فـــي الإبـــداع أي التـــأليف والإنشاء بل هي نظرية في قراءة النص ذي الطابع البديعي ، فهو يســـتخدم هـــذه النظرية في قراءة النص القرآني ، ولا يعقل أن ابن المعتز كان يقصد إلي البحـــث عن تأليفه وإنشائه ، بل كان يحاول أن يكشف عن السر في النشـــوة الجماليـــة أو الإحساس الجمالي الذي يجده القارئ عند تلقيه للصورة الفنية البديعية ، ولا يجـــده ولا يحس به عند تلقيه للصورة الفنية غير البديعية.

---

[٣] من الآية ٢٤ من سورة الإسراء.
[١] من الآية ٤ من سورة مريم.
[٢] من الآية ٥٥ من سورة الحج.
[٣] من الآية ٣٧ من سورة يس.
[٤] من الآية ٤٤ من سورة النمل.

هو إذن يحاول قراءة الصورة الفنية قراءة جمالية ، لا يستهدف منها البحث عن المعني ، كما كانت تفعل المدارس السابقة بل البحث عن الفن والجمال ، كمـا أن حديث ابن المعتز عن البديع بهذا المفهوم يمثل نقله حضارية كبيرة في التـراث البلاغي - إذ يمثل الانتقال من الوعي الجمعي بالظاهرة الفنية إلي الوعي الفردي ، أي النظر إلي الابداع الجمالي في النص والإبداع في تلقيه علي انه ابتكار فـردي وليس ظاهرة جماعية لغوية أو بلاغية.

هذه القراءة البديعية التي كشف ابن المعتز القناع عنها كان لها صدي واسع في الدراسات البلاغية بعد ذلك ، إذ اتخذت الأبواب البديعية التي تحدث عنها ابـن المعتز مثل الاستعارة والمطابقة، والتجنيس والمشابهة . وسيلة لقـراءة الإعجـاز القرآني والبلاغة النبوية وتذوق جماليات الشعر.

لكن علماء البلاغة الذين جاءوا بعد ابن المعتز لم يسيروا في الطريق الفني الجمالي الفردي الذي سار فيه ، ولم يكن لهم ذوق فني شاعري مثـل ذوقــه ، ولا رؤية جمالية مثل رؤيته ، ولا وعي بخصوصية الصورة الفنية مثل وعيــه ، فقـد فهموا هذه الأبواب البديعية التي تحدث عنها ابن المعتز علي أنهـا مجـرد أدوات وقوالب فنية ، ولم يفهموها علي أنها أشكال من التغريب الفني ، فابن المعتز يقـرأ النص قراءة شاعر له حس فني ، بخلاف البلاغيين الذي تناولوا الصـورة تنـاولاً جافاً يشبه تناول الفلاسفة أو المناطقة للقضايا الفكرية ، أو تناول الفقهاء والوعـاظ وعلماء النحو واللغة ، إنهم في كتبهم ألبلاغية التي حاولت استخدام البديع يحاولون وزن ما لا يقبل الوزن ، وقياس ما يدق عن القياس ، والبحث عن اللمحات التي لا تلتقطها إلا الأذواق المرهفة باستخدام المعاول ، لقد حدثت انتكاسـة فـي قـراءة الصورة البديعية بعد ابن المعتز عادت بها مرة أخري إلـي الجماعيـة والتقنـين المنطقي ومحاولة صبها في قوالب جاهزة.

حتي أبو هلال العسكري الذي كان أشهر من قرأ النصوص الأدبية بعد ابن المعتز قراءة بديعية ذات طابع أدبي وفني لم يسلم من هذه الآفة ، فأبو هلال مـثلاً يعرف الاستعارة بقوله :" الاستعارة نقل العبارة من موضع استعمالها فـي أصـل

اللغة إلي غيره لغرض ، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعني . وفضل الإبانة عنه ، أو تأكيده والمبالغة فيه ، أو الإشارة إليه بالقليل مــن اللفــظ ، أو تحســين المعرض الذي يبرز فيه " ثم يقول :" وهذه الأوصاف موجــودة فــي الاســتعارة المصيبة ، ولولا أن الاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة مــن زيــادة فائدة لكانت الحقيقة أولي منها استعمالاً "[1]

هذا التعريف الذي ساقه أبو هلال يظهر أنه يفهم البديع فهماً يختلف عن فهم ابن المعتزله، رغم أنه أخذ منه وحاول السير في طريقه ، بل نقل عباراته أحيانا ، فهو يقول عن الاستعارة :" نقل العبارة " أما ابن المعتز فيقول :" اســتعارة الكلمــة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها " فالنقل غير الاستعارة ، لأن النقل فيه ترك للمعني الأول ونسيان له وتحول بالكلية إلي المعني الآخر ، أمــا الاســتعارة فعلي الرغم من أنها نوع من النقل غير أن السامع والمتحدث كليهما مــا يــزالان يتذكران المعني الأول ، وعلي نية الرجوع إليه ، أو الاحتفاظ بصــورته ، فهــي ليست نقلاً من وضع إلي وضع آخر ، إذ لو كانت كذلك لكانت تطوراً لغوياً ، مثل التطور اللغوي الذي لحق كلمة (سيارة) وكلمة (قطار) وكلمــة (نفاثــة) وكلمــة (صلاة) بل الاستعارة كما قال ابن المعتز مثل اسمها استعارة مؤقتة ، يتخيل القارئ لها صورة المعني الثاني ممتزجة بصورة المعني الأول ، فتكون جسداً خيالياً جميلاً موحياً ، كالكائن الذي له رأس إنسان وجسد أسد ، وهذا هو معنــي المجــاز فــي القراءة البديعية عند ابن المعتز ، جسر يوصل بين معنيين ، أو منطقة تجمع النظر إلي الصورتين ، فعندما يقرأ القارئ قول الله تعالي (أم الكتاب) يستحضر صورة الأم وصورة أصل الكتاب معاً فهو لا ينسي المعني الأول لكلمة (الأم) نسياناً كاملاً ، بل يتخيل صورتين في وقت واحد .

بالإضافة إلي ذلك فإن أبا هلال استخدم عبارة (أصل اللغة) في الوقــت الذي استخدم فيه ابن المعتز عبارة (لم يعرف به) وفي ذلك دلالة علــي أن ابــن المعتز تنبه إلي شيء لم يتنبه له أبو هلال، وهو أن الاستعارة البديعية نفســها قــد

[1] أبو هلال العسكري : الصناعتين ص ٢٧٤.

تكون جديدة ومبتكرة في عصر من العصور، لأنها اكتشفت علاقة جديدة وأطلقـت فيها الكلمة علي شيء لم يعرف بها من قبل، ثم يكثر استعمال هـذه الاسـتعارة، وتشيع بين الناس، وتؤلف بين القراء، حتي تزول عنها الجدة، وتتمحـي عنـد قراءتها الأحاسيس المصاحبة لتلقي كل جديد، فتزول عنها صفة البديع، حتي إذا قرنت عند إنتاج جديد لم تكن بديعاً، لأنها في هـذه الحالـة اسـتخدام للمسـتخدم واكتشاف للمكتشف، فتصبح الكلمة مثل إطلاق الاسم علي مسـماه، أو الدلالـة المباشرة علي ما تدل عليه، أو الإشارة علي ما تشير إليه، هـذه الكلمـة التـي استخدمت خرجت عن الاستخدام الأصلي لما يسميه البلاغيون الوضع اللغوي إلي وضع جديد، ومع ذلك فإنها ليست بديعاً عند ابن المعتز، لأنها لم تخـرج عـن العرف اللغوي الجديد، بينما هي بديع عند أبي هلال لأنها خرجـت عـن أصـل الوضع اللغوي، ثم أين هو الأصل اللغوي، من الذي يعرف أصل الوضع اللغوي لكلمة دون أخري؟ إن من يخاطر بالقول بأن هذه الكلمة موضوعة لمعني كذا في اصل الوضع اللغوي "يتكلم بلا علم" كما يقول ابن تيمية[1].

فالعبرة عند ابن المعتز ليس أصل الوضع اللغوي بل العرف اللغوي، لأن جمال الاستعارة البديعية عند ابن المعتز وطرافتها تكمن في الانحراف عن القاعدة المستقرة في الاستعمال، سواء أكانت هذه القاعدة متعلقة بـالربط بـين الكلمـات ومعناها، أو الربط بين الكلمات وما يجاورها من كلمات فـي الصـيغ الجديـدة المبتكرة، الشاعر المبدع عند ابن المعتز هو الذي يجعل الكلمة تطلق علي شيء لم تطلق عليه من قبل في العرف اللغوي، وهو الذي يورد الكلمة في تركيب جديد لم يكن مألوفاً في القوالب المحفوظة المعتادة، فإذا ما أصبح هذا التركيب الجديد لغـة مستقرة متعارفاً عليها وتحول إلي قالب محفوظ فلن يشعر القارئ حينئذ بالجدة، إلا إذا أعيد تغريب هذه العبارة مرة أخري. وهكذا. فكلمة مثل كلمة (حز) مثلاً تطلق في اللغة علي القطع والذبح تقول حززت اللحم بالسكين أي قطعته لكن اسـتعيرت لمعني الحزن تقول حز في نفسي فراقك، ثم شاع هذا التعبير شـيوعاً أزال عنـه الإحساس بالجدة، فإذا ما استخدمه شاعر معاصر بعد هذا الشيوع، لا يعتبر هـذا

---

[1] ابن تيمية: الإيمان ص ٧٠.

الشاعر مبتدعاً فيه بل أصبح شبيها بالتعبير المباشر ، رغم أنه خروج عــن عمــا يسميه أبو هلال العسكري لأصل الوضع اللغوي.

كما أن أبا هلال العسكري ، يتناول وظيفة الاستعارة باعتبارها أداة للبيــان عن المعني الذي لايمكن التعبير عنه عن طريق الحقيقة ، أي أنها تزيد عن التعبير الحقيقي في آداء المعني ، كأن تجئ به مؤكداً ، أو مبالغاً فيه ، وكذلك يقول بأنها تحدث في المتلقي تأثيراً أشد من التأثير الذي يحدثه التعبير المباشر ، لأن التعبيــر عن طريق الاستعارة - كما يقول - أكثر جمالاً ، فالاستعارة وبخاصة الاســتعارة المصيبة أجمل وابلغ وأكثر تعبيراً عن المعنـــي من التعبير المباشر التقريــري ، ثم يقول :" إنها تفعل في نفس السامع مالا تفعله الحقيقة "[1]

وهنا نري أن أبا هلال كان معنياً بالجانب الدلالي البياني للاستعارة ، وانه كان يري أنها إلي جانب ذلك فإنها تقدم الدلالة في شكل أقدر وأجمل وأكثر تــأثير في المتلقي من التعبير عن طريق الحقيقة . بينما كان ابن المعتز معنياً فقط بالجانب الابتكاري أو الإبداعي ، لقد كانت رؤية ابن المعتز غير نفعية ، بينما كانت رؤيــه أبي هلال رؤية تفسيرية بيانية ، ولذلك فإن أبا هلال ينظر إلــي هــذه الأشــكال البديعية علي أنها صناعة ، كما هو عنوان كتابه ، ومع كل ذلك فإن أبا هلال كان من اقرب البديعيين إلي ابن المعتز ، بل هو أقربهم إلي الروح الفنية مــن ســائر علماء البديع المتأخرين عليه ، لأن هؤلاء البديعيين المتأخرين قرأوا البديع علي انه شكل من أشكال الزخارف اللفظية والزينة الكلامية . ومن ثم فإنهم أطلقوا علي هذه الأشكال البديعية عبارة الحلي البديعية أو " الصبغ البديعي " تشبيها لها بالأصــباغ المستخدمة في التزين أو الزينة الزخرفية المستخدمة في التجمل.

[1] أبو هلال العسكري : الصناعتين ص ٢٧٥.

قراءة النص بين المعتزلة والأشاعرة :

تحول الاعتزال منذ القرن الثالث إلي مذهب ، أي إلي طريقة لها مجموعة من المبادئ الثابتة التي يؤمن بها أتباعها ، ويحافظون عليها ، ويمارسون حيـــاتهم العقلية والفنية بناء عليها ، وتبلورت هذه المبادئ عند المعتزلة في خمسة أصـــول فقط، أصبحت هي الأسس التي حددت طريقتهم في قراءة النص ، سواء أكان ذلـــك النص قرآناً أم غير ذلك.

فمفهومهم عن التوحيد مثلاً أجبرهم علي تأويل الآيـــات التـــي يتعـــارض ظاهرها مع هذا المفهوم وقرأوها بطريقة تتوافق معه ، واتخذوا من المجاز وسيلة لهذا التأويل ، وساقهم مفهوم التوحيد هذا إلي القول بأن القرآن الكـــريم محـــدث وليس قديماً ، وحجتهم في ذلك يلخصها عبد الجبار المعتزلي بقوله عن كـــلام الله تعالي في القرآن الكريم :" لابد أن يكون مفيداً لأنه يتوجه إلي مخاطب ، فـــإن لـــم يكن مفيداً دخل في العبث الذي يتنزه الله عنه ، لوقوع أفعاله كلها في دائرة الحكمة والصواب ووجوب الإفادة من كلام الله مع وجوب الحدوث يؤديان معاً إلي ضرورة أن يكون كلامه سبحانه مسبوقاً بالمواضعة ، لأن الكلام لا يكون مفيـــداً إلا وقـــد تقدمت المواضعة عليه "[1].

هكذا نري أن قراءة النص القرآني عند المعتزلة منذ القرن الثالث كانت قراءة مقيدة بأهداف مذهبية تعمل علي فهم النص في إطارها واستخدام المجاز باعتباره وسيلة لتبرير صحة هذه الأهداف، ولم تكن مثل قراءة الأجيال الأولي منهم قراءة منهجية تبحث بحثاً حراً عن نتائج مجهولة ، ومع ذلك فإن إيمانهم بقدرة العقـــل الإنســـاني علي التوصل إلي الحقيقة واعتقادهم في حرية الإرادة الإنسانية صـــبغ قـــراءاتهم للقرآن بطابع عقلاني، ميزهم عمن سواهم من أصحاب المذاهب ، ولـــذلك فـــإنهم اعتمدوا علي عنصرين بارزين في فهم النصوص ، هما : اللغة والعقـــل . فعـــن طريق الشفرة اللغوية التي تواضع عليها المتحدثون بالعربية ، وعن طريق إعمـــال

العقل أمكن للمعتزلة أن يستنبطوا معاني جديدة عند كل قراءة جديدة ، ومن ثم كانت تفسيرات المعتزلة للقرآن الكريم معيناً ثراً للاستنباط والتحليل وتوليد الأفكار الجديدة ، كما هو الشأن في تفسير الزمخشري وتفسير الرازي وغيرهما. فقد تعاملوا مع الأصوات والحروف والكلمات والجمل التي يحتوي عليها النص باعتبارها دوال وإشارات يمكن للقارئ من خلالها أي يصل إلي المدلول الكامن في النص ، عن طريق استخدام العقل ، والطريقة التي يتبعها العقل في الانتقال من الدال إلى المدلول عند المعتزلة تشبه الطريقة نفسها التي يسلكها العقل في التأمل في خلق الله ، بغية التوصل إلي وجود الله ، فالكتاب عندهم مثل الطبيعة قابل للقراءة والفهم ، فهم يؤمنون كما يقول الشهرستاني - :"أن الله عز وجل أسس دينه علي مثال خلقه ، ليستدل بخلقه علي دينه ، وبدينه علي خلقه"[1].

والمعتزلة يؤمنون بأن المعني كامن في النص بالقوة ، موجود في ذهن القارئ له بالفعل ، ساعة قراءته للنص ، أي أن النص الواحد يتحول إلي عدد من النصوص يتساوي مع عدد القراء له ، ويتنوع بتنوعهم ، بل يرون أن الأصوات اللغوية الكامنة في النص غير الأصوات التي تنشأ عند قراءته ، لأن الثانية مجرد محاكاة للأولي قد تتطابق معها وقد تتفاوت في الاقتراب من المطابقة ، تبعاً لاختلاف القراء.

وهذا الرأي يجعل القرآن مخلوقاً، وليس قديماً، وهو المبدأ الذي تمسك به المعتزلة، واعترض عليه أهل السنة ورفضوه، لأنهم يرون أن القرآن الكريم كلام الله، وكلامه جزء من ذاته ومن ثم فإنه قديم.

والإمام أبو الحسن الأشعري تلميذ من تلاميذ المعتزلة ، لكنه خرج عليهم ، لأنه حاول التوفيق بين آرائهم وآراء أهل السنة، فوقف موقفاً وسطاً بين المذهبين في أكثر الأمور التي اختلفوا فيها ففي مسألة الجبر والاختيار نسب إلي العبد الكسب وإلي الله الفعل، أما فيما يتعلق بالمعاني الموجودة في كلام الله، أي النص القرآني،

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل جـ١ ص ٣٩.

فإن أبا الحسن الأشعري عرف الكلام تعريفاً جديداً يختلف عن مفهوم المعتزلة له ، وعن مفهوم أهل السنة أيضاً ، فهو يري أن النص القرآني يحتوي علي نوعين من الكلام :

النوع الأول هو " الكلام النفسي" وهو عبارة عن الأمر والنهي والخبروالاستخبار والوعد والوعيد ، هذا هو الكلام القديم الأزلي المنسوب إلي الله تعالي في القرآن الكريم ، ليس الأمر والنهي والخبر الموجود في اللغة الكامن فيها- كما يقول المعتزلة - بل باعتبار هذه الأوامر والنواهي وغيرها منسوبة إليه تعالي، أي باعتبارها خطاباً منه ، أي أنها أمره هو ، ونهيه هو وخبره واستخباره هو، ووعده ووعيده هو.

النوع الثاني : هو الكلام اللغوي أي الأصوات والكلمات والجمل ، وهذه مجرد علامات أو دوال محدثة ومخلوقة ، وهي التي نزلت بها الملائكة علي قلب النبي صلي الله عليه وسلم.

وهكذا استطاع الأشاعرة أن يوافقوا المعتزلة في وجه ويوافقوا أهل السنة في وجه آخر.

وهكذا تكون القراءة بكل أنواعها - عند الأشاعرة – تعاملاً من مستوي لغوي حادث أي مخلوق ، أما المقروء -عندهم – فهو قديم ، كالعلاقة مثلاً بين الذكر والمذكور والفكر والمفكر فيه ، فالذكر والفكر حادثان والمذكور والمفكر فيه قديمان.

يقول الشهرستاني واصفاً موقف الأشاعرة من الكلام الإلهي : " وكلامه (عندهم) واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، وهذه الوجوه ترجع إلي اعتبارات في كلامه ، لا إلي عدد في نفس الكلام ، والعبارات والألفاظ المنزلة علي لسان الملائكة إلي الأنبياء عليهم السلام دلالات علي الكلام الأزلي ، والدلالة

مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلي ، والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم »[1].

ومن ثم فإن الأشاعرة قرأوا النص القرآني باعتباره مجموعة من الدوال التي يتوصلون عن طريقها إلي المعاني النفسية الخالدة ، وكذلك قرأوا الشعر علي أنه مجموعة من الدوال التي يتوصلون عن طريقها إلي المعاني الشعرية ، ويرون أن الإعجاز الذي يختص به القرآن الكريم لا يتمثل في جودة المعاني النفسية وحسن ترتيبها فقط ، بل الإعجاز عندهم يشمل أيضاً في المبني اللغوي الدال ، فلو أن الإعجاز كان متصلاً فقط بالكلام الأزلي المتعلق بالذات الإلهية دون الكلام المخلوق لما اختلف القرآن في ذلك عن التوراة والإنجيل ، لكن الإعجاز القرآني يكمن فيما أطلقوا عليه مصطلح " النظم" والنظم علاقة من نوع خاص بين الكلام النفسي ، والكلام الحسي ، تجعل الكلام الحسي الظاهر يبدو معجزاً عند قراءته إذا ما قورن بالكلام الحسي الذي يبدعه الشعراء والكتاب . لأن هذا الكلام يتخذ الصورة المعجزة والتراكيب التي يتصور بها الكلام النفسي ويدل عليها ، فالقرآن الكريم رغم أنه استخدم الكلمات التي استخدمها الشعر العربي ، واستخدم القواعد النحوية والبلاغية نفسها ، غير أنه معجز في نظمه ، فالقرآن الكريم بديع في النظم، عجيب في التأليف ، متناه في البلاغة ، لأنه جاء علي صورة الكلام الأزلي.

قراءة النص القرآني عند الباقلاني

ومن هنا فإن الباقلاني وهو أحد علماء الأشاعرة المشهورين أباح لنفسه أن يوازن بين الآيات القرآنية والأبيات الشعرية ليثبت هذا الفارق الكبير بينهما.

وانتهي إلي نتيجة تري أن النظم القرآني ، أو الإعجاز لا يتحقق عن طريق تركيب الكلام المنطوق وحده ، ولا في الصورة المعنوية التي تكمن خلف هذا الكلام المنطوق ، ولا في الكلام النفسي ، بل في مطابقة هذه المستويات الثلاثة .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل جـ١ ص ٩٦.

هناك - إذن - ثلاثة مستويات أو ثلاث طبقات للكلام - أعلاها طبقة الكلام النفسي الأزلي الذي هو كلام الله تعالي القديم .

وأوسطها طبقة المعاني والصور الذهنية التي تنشأ عند قراءة الكلام اللفظي الصوتي.

وأدناها طبقة الأصوات اللغوية المكونة من الكلمات والجمل، فإذا ما كان هناك تطابق بين هذه المستويات الثلاثة تحقق النظم.

هذا التوافق أو التطابق هو ما يطلق عليه الباقلاني مصطلح الإعجاز أو النظم ، ويرى أن الشعر في كثير من الأحيان يخفق في هذه المطابقة ، بل يعجز عن إدراكها ، حتي الأشعار الجيدة الرفيعة المكانة لا تداني آيات القرآن ، وذلك لأنه يري أن الألفاظ في القرآن الكريم تأتي وفقاً للمعاني ، بخلاف الشعر الذي تأتي فيه المعاني وفقاً للألفاظ ، لأنه يري أن القرآن الكريم نوع مختلف تماماً عن الشعر، فهو ليس شعراً وليس خطابة بل هو حكمة.

ومن ثم فإنه يري أن النظم في القرآن يكون أولاً في المعاني التي هي صورة من الكلام النفسي الأزلي ، ثم تأتي الألفاظ بعد ذلك وفقاً لها ، أما النظم في الشعر فيكون أولاً في الألفاظ وصورها الحسية التي تأتي علي هيئة السجع أو الجناس ، ثم تأتي المعاني بعد ذلك وفقا لها ، ويقصد الباقلاني المعاني التي تتوارد علي ذهن القارئ لهذا التركيب اللفظي ، ومن هنا يأتي سحر الشعر ويأتي تعدد مقاصده في أذهان القراء ، فنظم الشعر نظم سفلي تبدأ مقاصده من المهارة في أدني مستوي من مستويات النظم وهي الألفاظ ، ثم يتحكم هذا المستوي في سائر المستويات ، بخلاف القرآن الكريم ، فالشاعر عند الباقلاني صانع حاذق للألفاظ مغرم بالأنغام ، يعمد إلي اللغة فيصنع منها أشكالاً جميلة ، ثم تأتي المعاني بعد ذلك مشبعة بإيحاءات الألفاظ ، ومن هنا فإن الباقلاني كان يري أن البديع لا يصلح أن يكون مدخلاً لقراءة القرآن ، ولا يصلح أن يكون سبيلاً إلي معرفة إعجازه، وإنما هو صالح فقط لقراءة الشعر ، لأن الباقلاني فهم أن البديع يتعلق فقط بالتزويق اللفظي والتحسين الظاهري للإيقاع الصوتي للشعر .

قصداً أولياً ثم تأتي المعاني بعد ذلك ، أما الشارع الحكيم فيقصد إلي المعني قصداً أولياً ، ثم تأتي الألفاظ بعد ذلك خدماً للمعني ، فالشارع يكون اللفظ منه تبعاً للمعني، والشاعر يكون المعني منه تبعاً للفظ "[1]

إن الباقلاني في تناوله لقراءة النص القرآني بهدف اكتشاف الإعجاز فيه ينبه

أولاً إلي ضرورة تحديد النوع الذي ينتمي إليه النص ، وهو هنا يقول بأن النص القرآني نوع قائم بذاته لا هو شعر ولا هو نثر ، فعندما نقرأ النص علي أنه شعر تختلف اتجاهات المعاني التي نفهمها منه عندما نقرأه علي أنه قصة ، أو علي أنه حديث أو قرآن أو غير ذلك.

وقد أيد هذه النظرية أصحاب نظرية التلقي المعاصرة ، عندما تنبهوا إلي أن قراءة النص علي أنه ينتمي إلي نوع أدبي معين تحدد مجال التوقعات التي تكون في ذهن القارئ عن المسالك التي تتطرق إليها الأحداث أو الأقاويل أو الأفكار ، بل ذهب بعض النقاد إلي أن القارئ لأي نص يمكن أن يتناوله حسب التوقعات التي يكونها من نوع أدبي معين ومن ثم فإن النوع الأدبي لنص ما يحدده القارئ وليس المؤلف ، فالقارئ يمكن أن يقرأ القصة علي أنها مسرحية والمسرحية علي أنها قصيدة أو غير ذلك .

ثانياً : إن قراءة الباقلاني للنص القرآني وكذلك قراءته للشعر الذي ساقه في كتابه لم يكن هدفها البحث عن المعني فقط ، بل كان هدفها الوعي بجماليات أداء المعني أي الطرق التي صيغ بها المعني القرآني صياغة معجزة ، فقد كان هدفه إثبات الإعجاز في القرآن .

ثالثاً : إن الباقلاني في حديثه عن صورة المعني المركبة من دلالات الألفاظ ، واعتبار هذه الصورة المركبة أساساً للبحث عن الإعجاز ، وعدم اهتمامه بالمعاني المفردة بوصفها وحدات مستقلة، هذا الفهم يعد إدراكاً مبكراً لمفهوم الصورة المقابل لمفهوم الهيولى الذي تحدث عنه قدامه بن جعفر من قبل ،

(1) الفخر الرازي : التفسير الكبير جـ٢٦ ص١٠٤، ص١٠٥.

واستخدمه كل من الرماني ثم عبد القاهر الجرجاني في فهم النظم ، ويعد فاتحة لحديث النقاد عن الصورة، ومع كل ذلك فإن فكرة القارئ النموذجي أو الناقد العالم ما تزال تجد صداها عند الباقلاني ، تلك الفكرة التي اعتمد عليها ابن سلام في تمييز الجيد من الردىء، والتي اعتمدها الشافعي أيضاً وأطلق على هذا القارئ النموذجي مصطلح " المجتهد "ما تزال هذه الفكرة قائمة في حديث الباقلاني في قراءة النص الشعري وقراءة النص القرآني ، فهو يقول عن هذا القارئ العالم :" والعالم لا يشذ عنه شيء من ذلك ولا يخفى عليه مراتب هؤلاء، ولا تذهب عليه أقدارهم ، حتى إنه إذا عرف طريقة شاعر في قصائد معدودة فأنشد غيرها من شعره لم يشك أن ذلك من نسجه "[1]. ثم يقول عن هذا الناقد العالم أيضاً :" إن أهل الصنعة يعرفون دقيق هذا الشأن وجليله وغامضه وجلية وقريبه وبعيده ومعوجه ومستقيمه " ثم يري أن هذا القارئ الناقد إذا كان بهذه الصفة في خبرته ومعرفته بالشعر والكتابة لا يخفي عليه ما في القرآن من إعجاز، وخصوصية في الأسلوب ، يقول :" فكيف يخفي عليهم الجنس الذي هو بين الناس متداول وهو قريب متناول من أمر يخرج عن أجناس كلامهم"[2] وبهذا فإن الباقلاني قد أفاد من نظرية البيان عند الجاحظ ومن مفهوم الصورة عند قدامة بن جعفر ، ومن نظرية التخييل عند ابن سينا ومزج كل ذلك بل سخره لنظرية الأشاعرة في مفهوم المعني النفسي وصنع من كل هذا رؤية جديدة في قراءة النص .

مفهوم الصورة عند قدامة بن جعفر

كان الجاحظ قد تحدث عن الصورة في الشعر وجعلها مع النسج (الذي يساوي مفهوم التكثيف الشعري في النقد المعاصر) معياراً أساسياً لجودة الشعر، بل جعلهما أساس الشعر، ونظر إليهما باعتبارهما المقابل للمعني ، وأطلق الجاحظ

[1] الباقلاني : إعجاز القرآن ص١٢٠.

[2] السابق ص ١٢٤.

عليهما مصطلح " اللفظ ". فالشعر عنده ضرب من النسج وجنس من التصوير، لأن العبرة عنده باللفظ، وليس بالمعنى ، لأن المعاني كما يقول مطروحة في الطريق .

لكن قدامة بن جعفر في حديثه عن صناعة الشعر ، رأي أن الشعر صناعة وكل صناعة إنما تعتمد علي تشكيل مادة معينة ، وهذا التشكيل هو عبارة عن صياغة هذه المادة علي هيئة صور خاصة ، فالنجار يصنع من مادة الخشب صوراً مختلفة للكراسي والأسرة وغير ذلك ، والحداد يصنع من مادة الحديد أشكالاً لصور مختلفة ، وكذلك الصائغ يعمل علي صناعة الصور الجميلة من الذهب ، الشاعر عند قدامه مجرد صانع مثل النجار والحداد لكنه صانع لصور خيالية وأشكال مختلفة من المعاني الجزئية ، فالمعاني التي هي دلالات جزئية للألفاظ هي المادة الأولية التي يشكل الشاعر منها الصورة التي يصنعها .

ويري قدامة أن المفاضلة بين قصيدة وأخري لا تكمن في المادة التي تصنع منها الصور في هذه القصيدة أي في المعاني الجزئية ، بل المفاضلة تكون بين الصور أي بين صورة وأخري ، حتي لو كانت هاتان الصورتان مصنوعتين من مادة واحدة ، فالتصوير هو موطن المفاضلة عنده ، وهو العامل في الجودة بين كل المصنوعات بين خاتم وخاتم ، وبين كرسي وكرسي ، وبين شعر وشعر ، إذ لا يعقل أن تكون المفاضلة في الموسيقا مثلا بين أصوات وأصوات ، بل بين تركيب الأصوات في قطعة موسيقية وتركيبها بطريقة مختلفة في قطعة أخري .

وقدامة لا يري أن المادة الخام أو المادة الأولية للتصوير الشعري هي الألفاظ كما كان يري الجاحظ ، بل يري أن المادة الأولية في الشعر هي المعاني ، وأن التصوير في الشعر هو تركيب جمالي خاص لهذه المعاني الأولية، يقول :" إن المعاني كلها معرضة للشاعر، وله أن يتكلم منها فيما أحب وآثر، من غير أن يحظر عليه معني يروم الكلام فيه، إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة، والشعر فيها كالصورة، كما يوجد في كل صناعة، من أنه لا بد فيها

من شيء موضوع يقبل تأثير الصورة منها ، مثـل الخشـب للنجـارة والفضـة للصياغة"[1].

ولعل الفارق بين رؤية الصورة عند كل من الجاحظ وقدامة أن الجـاحظ تأثر بحديث إفلاطون عن أحادية الاستعداد الفطري لدي الناس ، وأن الشاعر يولد شاعراً فقط والحداد يولد حداداً ، والنجار يولد نجاراً ، ولا يجوز لأحـد أن يكـون مفطوراً علي مهنتين في وقت واحد ، تأثر الجاحظ بذلك وربط بين هذا التفرد فـي الاستعداد الفطري في الصنائع وبين الطبع المقابل للصنعة، واستخدمه في دفاعـه عن العرب ضد الهجمات الشعوبية التي كانت ترمي العرب بالعجز عن العجم فـي توليد المعاني ، وبأنها لم تسبق إلا في مجال اللفظ ، نتيجة لذلك رأي الجاحظ مثل إفلاطون أن الشعر نتاج استعداد فطري ، ورأي أيضاً أنه تصوير ونسج لغـوي ، مادته " اللفظ" وصورته " النظم" أما قدامة فقد تأثر بأرسطو حول مفهوم " الصورة" والهيولى " وعلاقتهما بالصناعة الشعرية ، فهما يريان أن الشعر مجرد صناعة لا تختلف عن صناعة النجارة والحدادة ، وأن الجودة فيهما تعتمد علي الإتقان والحذق في الصنعة ، وليس علي الفطرة أو الطبع ، أو علي المادة الأولية المستخدمة.

يقول قدامة:" ولما كان الشعر صناعة، وكان الغرض في كـل صـناعة إجراء ما يصنع ويعمل بها علي غاية التجويد والكمال، إذا كان جميع مـا يؤلـف ويصنع علي سبيل الصناعات والمهن فله طرفان، أحدهما في غاية الجودة، والآخر غاية الرداءة، وحدود بينهما تسمي الوسائط، وكان كل قاصد لشيء من ذلك فإنمـا يقصد الطرف الأجود، فإن كان معه من القوة في الصناعة ما يبلغه إياه سمي حاذقاً تمام الحذق ، فإن قصر عن ذلك، نزل له اسم بحسب الموضوع الذي يبلغـه فـي القرب من تلك الغاية والبعد عنها "[2].

---

(1) قدامة بن جعفر : نقد الشعر ص ٦٥.

(2) السابق ص ٦٤ ؛ ص٦٥.

أدخل قدامة هذا المفهوم المنطقي الجديد للصورة في مجال النقد ، بل كان له تأثيره في مجال دراسات الإعجاز القرآني عند الباقلاني والرماني وعبد القاهر ، وغيرهم من الأشاعرة ، فعندما وازن الباقلاني بين آيات القرآن الكريم والأبيات الشعرية كان يوازنها من جانب منطق الصورة حسب هذا المفهوم ، وليس حسب مفهوم الجاحظ ، لأن الجاحظ كان يري أن قراءة النص تتطلب استعداداً نفسياً لا يقل عن الاستعداد الفطري المصاحب لإنشائه بخلاف الباقلاني الذي كان يحلل الصور الشعرية تحليلاً منطقياً يتناول تركيب معانيها.

لقد نقل قدامه بن جعفر مفهوم الصورة عما كان يطلق عليه الجاحظ " اللفظ" وأثبتها فيما أصبح يطلق عليه علماء الإعجاز القرآني من الأشاعرة مصطلح (المعنى) وكان من نتيجة ذلك أن دخل إلي النقد الأدبي مفهوم جديد هو " المعاني الشعرية " ، بل مزج الأشاعرة بين هذا المفهوم الأرسطي للصورة وبين النظرية الأشعرية حول الكلام النفسي ، وانتهوا إلي أن الإعجاز في القرآن الكريم يكمن في جودة تركيب الصورة من جزئيات المعاني.

ورأوا أن المطابقة العجيبة بين تركيب الكلام النفسي والصورة، والطواعية الفائقة للألفاظ لخدمة الصورة المعنوية، هي الأساس في الإعجاز ، وانتهوا أيضاً إلي أن الألفاظ في القرآن الكريم مجرد خدم للمعاني ، أما في الشعر فإن المعاني هي التي تكون خدماً للألفاظ ، وأن المعني في الشعر قد يتبدل أو يهمل حسب الحاجة إلي تجويد اللفظ ، وقد أورد الباقلاني نماذج كثيرة للقراءة التعسفية التي مارسها علي الشعر استجابة لهذا التفريق المنطقي الجاف بين الصورة في الشعر والصورة في القرآن الكريم .

الصورة والمعاني النحوية عند الرماني

لا يختلف مفهوم النظم عند الرماني كثيراً عن مفهومه عند الباقلاني فكلاهما مزيج من مفهوم الصورة عند قدامة بن جعفر ونظرية الكلام النفسي عند الأشاعرة ونظرية البيان عند الجاحظ ، فكل من الرماني والباقلاني يري أن

الوحدات الصغيرة المكونة للنظم هي معاني الأسماء والصفات والأفعال ، وليست ألفاظ الأسماء والصفات والأفعال ، هذه المعاني المفردة إذا ما ركبت بطريقة معينة كونت صورة دالة وأحيانا صورة جميلة ، وفي أحيان أخري صورة معجزة ، ويري أن البلاغة ليست فقط في قدرة الكلام علي إفهام المعاني النفسية ، لأن المعني قد يفهم من الكلام غير البليغ ، بل المعيار في البلاغة هو إيصال المعني إلي القلب في أحسن صورة[1].

أي أنه يري أن البلاغة تكمن في مدي المحصلة الجمالية التي يحس بها المتلقي للمعني عند قراءته للنص ، وهذه المحصلة تزيد عندما يكون النص نفسه قائماً علي عدة وسائل : مثل الإيجاز ، وتأليف أصوات الحروف المتلائمة ، ومراعاة الحال وغير ذلك من الأدوات البلاغية التي تؤثر في السامع ، وتفعل فيه ما يفعل السحر ، يقول " وحسن البيان في الكلام علي مراتب : فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم ، حتي يحسن في السمع ويسهل علي اللسان ، وتتقبله النفس تقبل البرد ، و حتى يأتي علي مقدار الحاجة فيما هو حقه في المرتبة "[2] لكن الرماني ينفرد عن الباقلاني في أمرين :-

الأول : أن الرماني كان يري أن المعاني الجزئية للأفعال والأسماء والصفات هي مجرد أدوات لصناعة الصورة ، وأنها مثل الكلمات الدالة عليها متناهية ومحدودة ، وأن نظم هذه الأدوات في كيان ما يتخذ أشكالاً غير متناهية من الصور الكلامية ، أو المنظومات النصية ، وأنها بذلك يمكن أن تعبر عن الكلام النفسي غير المتناهي .

ويري أن هذه العلاقة بين المادة المتناهية المتمثلة في المعاني الجزئية ، وبين الصور أو المنظومات الدالة علي المعاني النفسية غير المتناهية تشبه العلاقة بين الأعداد والأرقام ، فالأعداد متناهية وهي : من صفر حتي تسعة ، لكن

---

(1) الرماني : النكت في إعجاز القرآن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ص ٧٥ ، ص٧٦.

(2) الرماني : النكت في إعجاز القرآن : (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ص ١٠٧.

الأشكال التي يمكن أن تصاغ من هذه الأعداد غير متناهية ، عن طريق الزيادة والنقصان أو عن طريق تبديل الرتب من أحاد وعشرات ومئات ، بالإضافة إلي أن المعاني الجزئية تمتلك طاقات وإمكانات أكبر غني وتنوعاً من الأرقام الحسابية .

يقول الرماني:" ودلالة الأسماء والصفات متناهية ، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية ، ولهذا صار التحدي فيها بالمعارضة ، لتظهر المعجزة ، ولو قال قائل: قد انتهي تأليف الشعر حتي لا يمكن أحداً أن يأتي بقصيدة إلا وقد قيلت فيما قيل لكان ذلك باطلاً ، لأن دلالة التأليف ليس لها نهاية ، كما أن الممكن من العدد ليس له نهاية يوقف عندها لا يمكن أن يزاد عليها "[1].

الثاني : أن الرماني عندما تحدث عن المعاني التي تشكل منظومة نصية لم يكن يقصد المعاني التخييلية أي الصور الذهنية المصاحبة للكلمات اللغوية كما كان يقصد قدامة وكما كان يقصد الباقلاني أيضاً ، بل كان يقصد المعاني النحوية، أي الدلالات التي يؤديها التركيب النحوي، مثل الفاعلية، والمفعولية ، والحالية والابتداء، لذلك فإن الرماني في تحليله للصورة وقراءتها كان ينظر إليها من منظور نحوي إعرابي أو أسلوبي، فالروابط بين أجزاء الصورة الكلامية عنده هي روابط الفاعلية والمفعولية والابتداء، وغير ذلك، أي العوامل النحوية والتركيبية للجملة.

ولذلك جاءت قراءة الباقلاني المتكلم الأشعري للنصوص القرآنية الشعرية من زاوية تختلف عن الزاوية التي قرأها بها الرماني النحوي الأشعري أيضاً - رغم أنهما يتفقان في قضية الصورة وقضية النظم . وكلاهما يختلف بعض الشيئ عن رؤية قدامة ذات النزعة الفلسفية التي كانت تقوم علي قراءة المعاني التخييلية الشعرية .

هذه الروافد الثلاثة التي ظهرت بصورة متفرقة عند كل من قدامة والرماني والباقلاني لم تلتق مجتمعة في قراءة واحدة ، ولم تتداخل تداخلاً قائماً علي الامتزاج

---

[1] الرماني : النكت في إعجاز القرآن : (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ص ١٠٧.

إلا عند أشعري ثالث جاء بعد الرماني والباقلاني هو عبد القاهر الجرجاني ، إذ حاول عبد القاهر أن يمزج بين فكرة الصورة المكونة من وحدات من المعاني التخييلية في الشعر عند قدامة ، والصورة المكونة من وحدات من المعاني النحوية في النظم عند الروماني ، والصورة المكونة من وحدات من المعاني أي الدلالات المصاحبة للكلمات عند الباقلاني، فقد حاول عبد القاهر أن يمزج كل هذه المنابع المختلفة في نظرية واحدة بالإضافة إلي أنه حاول الإفادة مما أضافه كل من الفارابي وابن سينا لمفهوم المعني التخييلي عند قدامة فوفق في كثير من الأحيان ، واستعصت بعض العناصر علي الامتزاج ، رغم الجهد الذي بذله في التوفيق بينها، ورغم الذكاء الذي يمتلكه ، لأنها تنتمي بأصولها لثقافات مختلفة وعقليات متباينة.

لكن قبل الحديث عن الفارابي وابن سينا وما أضافاه لمفهوم المعني التخييلي، وقبل الحديث عن عبد القاهر تجدر الإشارة إلي أن المنظور الذي كان الرماني والباقلاني يتداولان من خلاله قضية النظم وقضية الإعجاز في القرآن الكريم إنما هو منظور قرائي ، وليس منظوراً تكوينياً إبداعياً.

ولذلك فإن الرماني يعرف البيان بقوله :" البيان هو الإحضار لما يظهر به تميز الشئ عن غيره في الإدراك "[1] وهو يقصد الإدراك عند المتلقي أي القارئ ، لأنه يتحدث عن القرآن الكريم ، ويكشف عن إعجازه لدي المتلقين له ، ومن ثم فإن أي تحليل نصي يتعلق بالصور أو المعاني الكامنة في النص فإنه يهدف إلي الوعي بأسرار تأثيره وتركيبه المبهر من زاوية تلقيه وليس في البحث عن إنشائه.

قراءة المتخيل الشعري عند الفارابي وابن سينا

يعرف الفارابي الأقاويل الشعرية بأنها :" التي توقع في ذهن السامعين المحاكي للشيء[2] ومعني ذلك أن الفارابي يفهم الشعر علي أنه محاكاة ، ويجعل وظيفته تنحصر في التأثير في المتلقي ، عن طريق إيقاع الصورة الخيالية في

---

[1] الرماني: النكت في إعجاز القرآن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ص ١٠٦.

[2] أبو نصر الفارابي : جوامع الشعر ص ١٥٠.

الصورة التي تجمع ملامح الشكل الذي أراد الشاعر أن يحدد ملامحه أو أراد أن يوحي بتخيله ، وفي هذه الحال يكون الموضوع هو نفسه المضمون ، ويكون الشكل هو نفسه المحتوي .

أما الطريقة الثانية فتتم المحاكاة فيها عن طريق وسيط ، وذلك بأن يرسم في ذهن المتلقي صورة تجعل هذا المتلقي يفكر في شيء آخر أو معني آخر ، فالشاعر قد يرسم صورة أسد مثلاً ويتخيل المتلقي صورة رجل شجاع ، أو يرسم صورة بحر ، ويتخيل المتلقي صورة رجل كريم وهكذا.

يقول الفارابي في هذا الشأن :" ويلتمس بالقول المؤلف مما يحاكي الشئ تخييل ذلك الشئ إما تخييله في نفسه ، وإما تخييله في شيء آخر ، فيكون القول المحاكي ضربين : ضرب يخيل الشئ نفسه ، وضرب يخيل وجود الشئ في شيء آخر "[1].

أما ابن سينا فعلي الرغم من اتفاقه مع الفارابي في تعريف الشعر بأنه محاكاة ، واتفاقه معه أيضاً في اعتبار الشعر - مثل الرسم والنحت والموسيقا - أقاويل منطقية - لأن كلا من الفارابي وابن سينا أخذ من أرسطو ، علي الرغم من هذا الاتفاق بينهما فإن ابن سينا له مفهوم خاص عن المحاكاة والتخييل أقرب إلي علم النفس منه إلي الخطابة والبرهان .

فإذا كان الفارابي يري أن غاية التخييل الشعري الإقناع ، مثل الخطابة والبرهان ، ولو أنه إقناع بوسائل خاصة ، فإن ابن سينا يعرف المتخيل الشعري بأنه الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار، أي أن نفس القارئ أو السامع تنفعل للمتخيل انفعالا نفسياً لا فكرياً، سواء أكان هذا الشيء المتخيل مصدقاً به أم غير مصدق به، لكن تحريك الشيء للنفس وهو صادق آكد في النفس من تحريكه لها وهو كاذب.

---

[1] الفارابي : جوامع الشعر ص ٩٤.

وهنا يري ابن سينا أن الشعر والبرهان كليهما يعمل علي إذعان المتلقي لمقاصد الشاعر ، لكن الإذعان الناشئ عن البرهان طريقه التصديق المنطقي العقلي، أما الإذعان الناشئ من التخييل الشعري فيكون عن طريق التعجب والالتذاذ والتعظيم والتحقير والتهوين ، مثله في ذلك مثل الموسيقا والرسم .

لكن الشعر يتميز عنده عن الموسيقا والرسم بأنه لا يستخدم أداة واحدة بل يستخدم ثلاثة عناصر هي : اللحن ، والوزن ، والكلام .[1]

أفاد العلماء الأشاعرة من نظرية المحاكاة أو التخييل التي تحدث عنها الفارابي وابن سينا ، كما أفادوا من كل الروافد الأخرى التي أمدت الثقافة العربية في القرن الثالث والرابع والخامس بتيارات كثيرة محلية ووافدة ، من أبرزها فكر المعتزلة ، والفكر الأشعري حول خلق القرآن والكلام النفسي ، والمفهوم الأرسطي عن الصورة والهيولى ، والذي نقله قدامة بن جعفر إلى الساحة العربية ، وفكرة البديع عند ابن المعتز ، لكن أكبر ناقد حاول الجمع بين كل هذه التيارات وصبها في بوتقة واحدة ، وعمل جاهداً علي التوفيق بينها هو عبد القادر الجرجاني .

القراءة المنطقية للصورة عند عبدالقاهر

القارئ لكتابي عبدالقاهر : أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز يلاحظ أن عبد القاهر يقرأ النصوص القرآنية والشعرية وفي ذهنه ركام هائل من النظريات التي تناولت دلالة النص وجمالياته وفلسفته . ولم تكن هذه النظريات بطبيعة تكوينها الحضاري مختلفة فحسب بل كانت متناقضة أيضاً.

كان في ذهن عبد القاهر آراء النحاة حول المعاني النحوية وبخاصة (العوامل) التي هي روابط أسلوبية معنوية بين أجزاء الجملة أو الجمل ، وكان في ذهنه آراء المعتزلة ، وبخاصة آراء الجاحظ حول مفهوم البيان وعلاقته باللفظ ، وكان في ذهنه نظرية الأشاعرة حول المعني النفسي ، وكان في ذهنه أيضاً

---

[1] راجع ابن سينا : الشفاء : الشعر ص ٢٤ وما بعدها.

النظريات الإغريقية حول الهيولى والصورة ، وحول المحاكاة أو التخييل بالإضافة إلي نظرية البديع عند ابن المعتز، ونظرية النظم عند الباقلاني والرماني.

وقد أثرت كل هذه النظريات في قراءة عبد القاهر للنص، بل حاول التوفيق بينها فنجح نجاحاً باهراً في كثير من الأحيان، وأفلتت من بين أصابعه بعض العناصر العصية علي التوفيق في بعض الأحيان.

كان عبد القاهر يري أن كل المصطلحات التي تحدث عنها البلاغيون والنقاد السابقون عليه، والتي يصفون بها جودة الكلام، من قبيل مصطلح البلاغة، ومصطلح البيان، ومصطلح البراعة، ومصطلح الفصاحة ، وغير ذلك كلها مصطلحات تدل علي مفهوم واحد هو " حسن الدلالة وتمامها " أي وضوح المعنى في ذهن السامع وتأثير الكلام فيه، يقول :" ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها مما يفرد فيه اللفظ بالنعت والصفة ، وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعني، غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها فيما له كانت دلالة ، ثم تبرجها في صورة هي أبهي وآنق وأعجب وأحق بأن تستولي علي هوي النفس ، وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب "[1]

ثم يشرح عبد القاهر وظيفة هذه الدلالة أي البيان أو الفصاحة أو البلاغة أو البراعة في قوله :" أن يريك المعلومات بأوصافها التي وجدها العلم عليها ويقرر كيفياتها التي تتناولها المعرفة إذا سمت إليها "[2].

هذا التحديد الذي وضعه عبد القاهر لمفهوم البيان ولوظيفته تظهر أن عبد القاهر ينظر إلي البيان من جهة المتلقي أي المستمع أو القارئ ، فهو يقول : "يريك" (أنت) المعلومات بأوصافها ، ثم إنه يقيس درجة البيان بمعيارين كلاهما يختص بالقارئ ، هما " تمام الدلالة " أي تبليغ المعلومات كاملة دون نقصان ، وإيقاع العلم

[1] دلائل الإعجاز ص ٤٣.

[2] أسرار البلاغة ص٢، ص٣.

بها في عقل المتلقي في صورة جميلة مؤثرة " تستولي علي هوى النفس وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب ".

معني ذلك أن عبد القاهر يحصر البيان أو البلاغة في وظيفتين : أولاهما التبليغ، وثانيتهما التأثير.

وعبد القاهر عندما تناول قضية التبليغ وقضية التأثير الجمالي لم يتناولهما فقط عند القارئ الحقيقي خارج النص من خلال الذوق ، بل تناول الأساليب والصور والتراكيب الموجودة في النص ، والتي تعمل علي حسن التبليغ وعلي التأثير في القارئ ، وحدد الطرق التي يتم بها ذلك داخل النص فيما يلي :

١- " أن يأتي المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته[١] أى ينبغي أن يطرق من الناحية المناسبة لتبليغه ، ويرى أن الهيئة التي يكون عليها عند التبليغ ينبغي ألا تختلف عن الهيئة التي هو عليها في نفس المتكلم.

٢- أن يختار الكاتب له الألفاظ التي هي أقدر علي تخصيصه وتحديد معالمه ، والكشف عنه وإظهار مزيته التي تفصله عن سواه .

٣- أن الألفاظ في ذاتها لا مزية لها ، ولا يمكن أن توصف بالفصاحة أو البلاغة أو البيان ، فليس هناك لفظة أحق من أخري ، لكن المزية كل المزية تكمن فيما يطلق عليه عبد القاهر مصطلح " الصورة " وهو المصطلح نفسه الذي تحدث عنه قدامة وجعله مقابلاً لمصطلح " الهيولي " ومن الجدير بالذكر أن مفهوم الصورة عند عبد القاهر قريب جداً من ذلك المفهوم الأرسطي الذي استخدمه قدامة ، كما أن مفهومه عن التأثير الجمالي للصورة قريب من التأثير النفسي للشعر الذي شرحه ابن سينا في تعريفه للتخييل الشعري بأنه : الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط من أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار[٢].

---

[١] دلائل الإعجاز ص ٤٤.

[٢] الشفاء : الشعر ص ٢٣.

٤- أن المعاني المفردة (أي دلالات الأسماء والصفات والأفعال) عندما تتركب في صورة وتمتزج فيما بينها بعلاقات خاصة ، تعمل علي نظمها في هيئة خاصة ، فإن هذه الهيئة ينبغي أن تكون مطابقة للهيئة التي عليها ترتيب المعاني في الكلام النفسي ، أي المعاني الكامنة في النفس المتلبسة بها.

يقول عبد القاهر عن العلاقة بين نظم المعاني في الصورة، ونظم المعاني في الكلام النفسي: " إنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتيبها علي حسب ترتيب المعاني في النفس "[١].

لاحظ أن عبد القاهر لا يتحدث هنا عن نوعين بل عن مستويين من المعاني :المستوي الأول : المعاني التصويرية التي ربما تكون تخييلية ، والثاني : المعاني النفسية التي هي إخبار واستخبار وأمر ونهي .. الخ .

وأما المستوي اللغوي الذي هو صورة لفظية صوتية من المستوي التخييلي التصويري فهو أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو ، وتعمل علي قوانينه وأصوله "[٢]. بحيث تكون الصورة في المستوي الأول النفسي مطابقة للصورة في المستوي الثاني التخييلي ، وكلاهما مطابق للهيئة التي صنعت بها الكلمات حسب القواعد النحوية ، يقول :" فإذا وجب لمعني أن يكون أولاً في النفس وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق "[٣]

هذا المفهوم الذي حدده عبد القاهر للبيان وللنظم يختلف عن مفهوم المعتزلة اختلافاً يصل إلي درجة التناقض ، بل يختلف عن مفهوم الباقلاني عن الفارق بين القرآن والشعر، فالمعتزلة يرون أن البراعة أو الفصاحة أو البيان تكمن فقط في المستوي اللغوي ، وليس في المعاني ، لأن المعاني عندهم غير متناهية بخلاف الألفاظ التي هي محدودة ومعدودة .

---

[١] دلائل الإعجاز ص ٤٩.
[٢] دلائل الإعجاز ص ٨١.
[٣] السابق ص ٥٢

ولأن المعاني - كما يقول الجاحظ - مطروحة في الطريق - يرد عبد القاهر علي ذلك بقوله :" فأما أن تتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب ، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البلغاء فكراً في نظم الألفاظ أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلي فكر تستأنفه لأن تجيء الألفاظ علي نسقها فباطل من الظن ووهم يتخيل إلي من لا يوفي النظر حقه "[1].

هكذا نري أن عبد القاهر يجمع في تحليله للبيان بين الفكر المنطقي الإغريقي عن المادة والصورة ، والفكر الأشعري عن الكلام النفسي ، والفكر الذي صاغه الفارابي وابن سينا عن التخييل الشعري ، والفكر النحوي عن تركيب الجملة . استخدم عبد القاهر هذا الخليط المتنافر من النظريات ، وحاول التوفيق بينها في نظرية واحدة أطلق عليها مصطلح (النظم) وحاول أن يجعل منها أداة لفهم النصوص والإحساس بها والوعي بجمالياتها أو إعجازها.

لكن المشكلة التي واجهت عبد القاهر في قضية النظم تكمن فيما يتعلق بالكلام الذي يحتوي علي الاستعارة أو المجاز أو الكناية ، فهو عندما تحدث عن المستوي اللفظي رأي أن العبرة ليست في هذا المستوي اللغوي المكون من جرس الأصوات وأشكال الحروف وصيغ الكلمات ، بل العبرة بما يكمن في هذا المستوي من دلالات معنوية ، أي معاني الكلمات وليس أصواتها ، وأطلق عبد القاهر علي هذا المستوي الثاني المعنوي مصطلح المعني" ومن مجموع هذه المعاني ومن طريقة تركيبها تركيباً نحوياً يتكون عنده النظم الذي يدل علي معني آخر أعمق ، هو معني المعني أو الكلام النفسي .

وهكذا نرى أن عبد القاهر يتحدث عن ثلاثة مستويات في الكلام المعتاد ، هي:-

١- الألفاظ المنطوقة أو المسموعة أي الأصوات .

٢- المعاني والدلالات المتراكبة في إطار نحوي وتصويري .

---

[1] السابق ص ٥٢.

٣- معاني المعاني أو الكلام النفسي.

ويري عبد القاهر أن المعاني الموجودة في المستوي الثاني لابد أن تكون مرتبة حسب الترتيب المنطقي أو النفسي في المستوي الثالث ولابد أن تكون الألفاظ طبقاً لها أيضاً.

وهنا يقع عبد القاهر في مشكلة ، وهي أن معاييره الصارمة التي حاول تطبيقها علي قواعد النحو ، والتي جعلها صورة من القواعد المنطقية العقلية ، تتناقض أحياناً مع منطق الصورة القائم علي الخيال ، هذا المنطق الخيالي غير عقلاني ، وقد لا يتوافق مع قواعد النحو ، بل قد يقوم أحياناً علي كسر الأعراف اللغوية والنحوية ، وقد تكون العلاقة بين المعاني التي تؤديها الألفاظ والتي تكون مركبة في صورة وبين الكلام النفسي علاقة غير منطقية أي علاقة إيحائية ، وهنا يواجه نسق العقلاني الصارم لقراءة الصورة عند عبد القاهر بعدة عقبات.

وتوضيح ذلك نسوق مثالاً قرأه كل من الجاحظ وابن المعتز وعبد القاهر واتفقوا [illegible] انه غير جيد ، بل هو عندهم رديء لكنهم اختلفوا في السبب الذي جعله [illegible]

[illegible] قول عبيد الله بن زياد: " افتحوا لي سيفي "

[illegible] البيان والتبيين يعلل خطأ عبيد الله بن زياد بأنه كانت فيه عجمة، [illegible] الخطأ الذي وقع فيه كان ناشئاً من عدم معرفته بالبيان العربي ، أو عدم خبرته بأساليب العرب في مخاطباتهم ، فهو قد أخطأ كما يخطئ الفارسي أو الهندي عندما يكون حديث عهد بالعربية(١).

أما ابن المعتز فلم يقل عنه إنه أخطأ بل جعل العبارة في عداد الاستعارة لكنه وصف هذه الاستعارة بأنها معيبة ، لأن الاستعارة البديعية عند ابن المعتز هي اكتشاف علاقة جديدة يرتضيها الذوق اللغوي العام ، لأنها تقع في دائرة التصور

---

(١) البيان والتبيين جـ٢ ص ١٥٥.

الذهني رغم جدتها ، ومن ثم فإن المعنى الذي تحمله في هذه الحالة يكون مفهوماً بل جميلاً ، أما إذا زادت هذه العلاقة عن حدها في الاغتراب ، ولم تقع في دائرة التصور ، وتمادت في الإغراب ، فإنها عندئذ تصبح معيبة.

ومن ثم فإن الذوق الفني اللغوي لا يقر هذا الاكتشاف ولا يتقبله[1] وهذا هو الحال بالنسبة لقول عبيد الله بن زياد .

أما عبد القاهر فيعلل رداءة هذا التعبير بقوله :" وذلك أن الفتح خلاف الإغلاق ، فحقه أن يتناول شيئاً هو في حكم المغلق والمسدود ، وليس السيف بمسدود ، وأقصى أحواله أن يكون كونه في الغمد بمنزلة كون الثوب في العكم والدرهم في الكيس ، والمتاع في الصندوق ، والفتح في هذا الجنس يتعدي أبدا إلي الوعاء المسدود علي الشئ الحاوي له لا ما فيه ، فلا يقال " افتح الثوب وإنما يقال افتح العكم "[2].

جاء تعليل الجاحظ هنا تعليلاً لغوياً ، وجاء تعليل ابن المعتز فنياً ذوقياً ، أما عبد القاهر فجاء تعليله فلسفياً منطقياً ، وهو أي التعليل المنطقي لا يصلح في مجال قراءة الصورة الخيالية ، لأنها لا تلتزم به .

ولأنه لو كان عبيد الله بن زياد قد أخطا خطأً عقلانياً منطقياً كما يقول عبد القاهر، لحكمنا علي كل الصور الخيالية بأنها خطأ منطقي ، ولحكمنا عليها جميعاً بالرداءة وهذا غير صحيح ، فما الفارق من الناحية المنطقية بين قول عبيد الله بن زياد :" افتحوا لي سيفي "وقول لبيد " إذ أصبحت بيد الشمال زمامها " وقول أبي العتاهية " أتتك الخلافة منقادة إليك تجرر أذيالها " بل قول الله تعالي " حجاباً مستوراً " لأن الشمال من الناحية العقلانية المنطقية جماد ، لا يمكن أن يكون لها يد، والخلافة معني ولا يمكن أن يكون لها ثوب ، والحجاب من الناحية العقلانية يكون ساتراً وليس مستوراً .

---

[1] البديع ص ٢٣.

[2] أسرار البلاغة ص ٥.

إن هذا المنهج العقلاني الفلسفي الذي اتبعه عبد القاهر في قراءة الصورة الخيالية أوقعه في مشكلة عندما حاول قراءة هذه الصور في القرآن الكريم ، فهو من ناحية عقلاني فلسفي ، يري أن الصورة ينبغي ألا تتجاوز حدود المماثلة التشبيهية التي يقبلها المنطق[1] ومن ناحية أخري معجب بهذه الصور الخيالية التي تتجاوز الحدود المنطقية بل تكسرها ، وهنا يقف موقفاً متردداً من قبول الصور الخيالية الجميلة الواردة في الشعر ، والتي لا تتطابق مع منطق العقل ، ويحاول أن يجد مخرجاً من ذلك فلا يسعه إلا أن يقسم الصور إلى قسمين:

قسم عقلي "يجري مجرى الأدلة التي يستنبطها العقلاء والفوائد التي تثيرها الحكماء "[2] وقسم آخر خيالي يقول عنه " وأما القسم التخييلي فهو الذي لا يمكن أن يقال إنه صدق وأن ما أثبته ثابت وما نفاه منفي ، وهو مفتن المذاهب كثير المسالك [3].

ويري عبد القاهر أن هذا النوع الثاني إنما هو نوع متكلف مصنوع ، يستعان فيه بالحذق ، ويعطي للكذب رونق الصدق . ومع ذلك فإنه لا ينكر جماله وسحره وتأثيره ، لأنه كما يري قائم علي السفسطة والخداع العقلي .

ويضرب لهذا النوع من الصور التخييلية مثلاً بقول أبي تمام :

لا تنكري عطل الكريم من الغني   فالسيل حرب للمكان العالي

يفسر عبد القاهر الخيال المخادع في هذا البيت علي أنه قضية منطقية سرفسطائية تقوم علي القياس الفاسد علي النحو التالي :

- المال مثل الغيث في حاجة الناس إليه ، وعموم نفعه (مقدمة أولي)
- الغيث عندما ينزل علي الجبل العالي تتسرب مياهه ، ولا يظل هناك شيء منه (مقدمة ثانية)
- أذن المال يتسرب من خزانة الرجل الشريف العالي القدر فيصبح فقيراً (نتيجة)

---

[1] راجع أسرار البلاغة ص ١٣٨.

[2] أسرار البلاغة ص ٢٤١.

[3] المرجع السابق ص ٢٤٥

ولذلك فإن عبد القاهر يفضل النوع العقلاني المنطقي ويقدمه ، يقول : "والعقل بعد علي تفضيل القبيل الأول وتقديمه وتفخيم قدره ، وتعظيمه ، وما كان العقل ناصره والتحقيق شاهده فهو العزيز جانبه والمنيع مناكبه"[1].

لكن عبد القاهر لا يجعل الاستعارة داخلة في باب التخييل ، ويعلل ذلك بعلتين :

الأولي أن المستعير لا يقصد إلي إثبات معني اللفظة المستعارة ولا يدعي ذلك كذباً كما يفعل صاحب التخييل ، وإنما يعمد إلي إثبات شبه لها .

والعلة الثانية أن الاستعارة وردت في القرآن الكريم .

يقول عبد القاهر " واعلم أن الاستعارة لا تدخل في قبيل التخييل ، لأن المستعير لا يقصد إلي إثبات معني اللفظة المستعارة ، وإنما يعمد إلي إثبات شبه هناك، فلا يكون مخبره علي خلاف خبره ، وكيف يعرض الشك في أن لا مدخل للاستعارة في هذا الفن ، وهي كثيرة في التنزيل "[2].

ولعل السبب الوحيد الذي دفع عبد القاهر إلي إخراج الاستعارة من باب التخييل هو رغبة عبد القاهر في تنزيه القرآن الكريم من وصمة الخيال ، بسبب السمعة غير الطيبة لهذا المصطلح عند العرب ، إذ اقترن عندهم بالكذب ، لكن الحقيقة أن النماذج التي أوردها عبد القاهر للتخييل لا تفترق عن الاستعارة فهما لا يعتمدان علي التعليل المنطقي أو التصديق الاستدلالي في وقوع الشئ المخيل ، ولم يقصد أبو تمام أن يثبت في ذهن القارئ لشعره أن المال ماء أو غيث ، ولا يريد أن يبرهن له برهاناً منطقياً علي أن الإنسان الكريم لابد أن يكون فقيراً بل هو مجرد خيال قائم علي المشابهة، مثل الاستعارة تماماً ، وإن كانت الاستعارة قائمة علي تمثيل الحقيقة علي سبيل الادعاء التخييلي وبيت أبي تمام قائم علي الإيحاء عن طريق الاستدلال التخييلي .

---

[1] أسرار البلاغة ص ٢٥١.

[2] السابق ص ٢٥٢.

وما فعلة أبو تمام في هذا النوع من البديع الذي يسمى المذهب الكلامي ليس إلا تمثيلاً وتشبيها للبرهان ، علي سبيل الادعاء التخييلي أيضاً ، ففي القرآن الكريم يقول الله تعالي "فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ"[1] لكن المعيار المنطقي الذي استخدمه عبد القاهر في قراءة الصورة جعله يقرأ الصور الخيالية علي أنها شكل من أشكال الخداع العقلي ، وعلي أنه أدعاء باطل لا أصل له في الحقيقة ، وأنه مجرد تزويق ، يقول :" وجملة الحديث أن الذي أريده بالتخييل ههنا ما يثبت فيه الشاعر أمراً هو غير ثابت أصلاً ، ويدعي دعوي لا طريق إلي تحصيلها ، ويقول قولاً يخدع فيه نفسه ، ويريها مالا تري ، فأما الاستعارة فإن سبيلها سبيل الكلام المحذوف ، في أنك إذا رجعت إلي أصله وجدت قائله وهو يثبت أمراً عقلياً صحيحاً ، ويدعي دعوي لها سنخ من العقل ، وستمر بك ضروب من التخييل هي أظهر أمراً في البعد عن الحقيقة وأكشف وجهاً في أنه خداع للعقل وضرب من التزويق "[2].

لقد فرض عبد القاهر المعايير والأحكام المنطقية العقلانية علي لغة الصورة فقرأها قراءة عقلانية منطقية ، ومن ثم فإنه بحث فيها عن المعني المنطقي المحدد وكأنها قضية منطقية فاسدة ، رغم أن التعبير بالصورة أوسع مجالاً من الدلالات المباشرة عن المعاني المجردة ، وهو تعبير عن أطياف المعاني والمشاعر والأحاسيس ، وإذا فسرت الصور الخيالية تفسيراً عقلانياً منطقياً كما فعل عبد القاهر فإنها حينئذ تصبح لوناً من الكذب.

بل إن منهج عبد القاهر هذا في قراءة النص قراءة عقلانية خالصة جعله ينظر إلي كل كلمة وضعت في غير الموضع الذي يقبل المنطق وضعها فيه علي أنها مجاز، ولعل الذي جعله يتمادي في هذا هو اعتناقه للمذهب الأشعري الذي يؤمن أصحابه بانفكاك الأسباب عن المسببات إذا كان السبب لا يمكنه إحداث المسبب عقلاً أو شرعاً ولذلك فإنه يري أن قولنا أثمرت الشجرة هو من قبيل

[1] الآية ٢٩ من سورة الدخان.

[2] أسرار البلاغة ص ٢٥٣.

المجاز ، وقولنا : نبح فلان الشاة مجاز ، لأن الشجرة ليست هي التي أحدثت الإثمار في الحقيقة ، بل كانت علة فيه فقط ، وكذلك فإن فلاناً لم يذبح حقيقة الشاة ، بل هو سعي إلي ذلك فقط والذي أحدث الفعل هو الله .

وهكذا يقرأ عبد القاهر أكثر اللغة علي هذا النحو الذي أطلق عليه المجاز العقلي. يقول عبد القاهر " إثبات الفعل لغير القادر لا يصح في قضايا العقول ، إلا أن ذلك علي سبيل التأول ، وعلي العرف الجاري بين الناس ، أن يجعلوا الشئ إذا كان سبباً أو كالسبب في وجود الفعل من فاعله كأنه فاعل ، فلما أجري الله سبحانه العادة وأنفذ القضية أن تورق الأشجار وتظهر الأنوار وتلبس الأرض ثوب شبابها في زمان الربيع ، صار يتوهم في ظاهر الأمر ومجري العادة كأن لوجود هذه الأشياء حاجة إلي الربيع فأسند الفعل إليه ،علي هذا التأول والتنزيل"[1]

لقد ضيق عبد القاهر واسعا في قراءته المنطقية للصورة، وعمل علي تقنين أطياف خيالية هي أدق من أن توصف وصفاً منطقياً عقلانياً ، حتي الصور الموسيقية في اللغة الأدبية حاول عبد القاهر قراءاتها وتحليلها قراءة منطقية .

فعبد القاهر يوازن بين نوعين من الجناس والسجع وسائر ألوان البديع ذات الطابع الموسيقي اللفظي ، النوع الأول يري أنه جميل لأنه أفاد معني جديداً ، والثاني يري أنه ردیء لأنه لم يفد معني جديداً . ويورد في ذلك مثالين سبق لابن المعتز أن أوردهما للغرض نفسه واتفقا علي جودته ، الأول قول الشاعر :

حتي نجا من خوفه وما نجا

والثاني قول أبي تمام:

ذهبت بمذهبه السماحة فالتوت فيه الظنون أمذهب أم مذهب

واتفقا علي أنه معيب ردیء.

لكن ابن المعتز أرجع العيب في الجناس في بيت أبي تمام إلي التكلف في الإنشاء ، أما عبد القاهر فيعلل الحسن في المثال الأول والقبح في البيت الثاني

[1] أسرار البلاغة ص ٣٥٦.

تعليلاً عقلياً منطقياً يرجع للتلقي والقراءة ، إذ يري أن الجناس في بيت أبي تمام لم يزدك تكرار الأصوات فيه بين مذهب ومذهب إلا أن اسمعك حروفاً مكررة ، أما في المثال الأول فقد أعاد عليك اللفظ يوهمك بأنه مجرد تكرار لكنه يفاجئك بالفائدة الجديدة وكأنه يخدعك عن الفائدة التي أعطاها لك ويوهمك كأنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفاها ، وهذا هو السر في جمال البديع كما يقول عبد القاهر "[1] جمال يعقله المتلقي ويعجب به ويتأثر بطرافته المعنوية العقلانية.

[1] أسرار البلاغة ص ٦ ص٧ ص٨.

خـــاتمة

بعد كل هذا يمكن القول بأن الحضارة العربية الإسلامية لـم تكـن خاليـة الوفاض من نظريات في قراءة النص ، بل أفرزت عدة نظريات ، مـن أبرزهـا النظرية اللغوية ، والقراءة التأويلية ، ونظرية التجديد ، والقراءة البديعية ، ونظرية المعني ، هذه النظريات الخمسة تمثل ذروة الوعي النظري الـذي صـاغه العقـل العربي في أزهي عصوره الحضارية لعملية القراءة ، وفي الوقت نفسه فإن هـذه النظريات تمثل الإدراك العقلي لآليات القـراءة ، ولـيس الممارسـة التطبيقيـة ، فالممارسات التطبيقية أكثر عمقاً وتفصيلاً من النظريات العامة ، وربما يؤدي تتبعها إلي الكشف عن اتجاهات جديدة لم تقع في دائرة الوعي العربي القديم ، لكن الوعي دائماً هو المظهر الحضاري ، ولذلك جعلناه هدفاً لنا في هذا المجال .

إن هذا الكتاب سعي إلي أهداف محدودة نأمل أن يكون قد نجح في تحقيقها، وهي الكشف عن أصول النظريات العربية ، وليس عن فروعها ، الكشـف عـن صيغها النظرية وليس عن تطبيقاتها الجزئية ، وذلك لإماطة اللثام عن حقيقة يخشي من تجاهلها ، وهي أن التراث العربي حقيقة يحتوي نظريات في قـراءة الـنص ، وأن هذه النظريات يمكن أن تتخذ عمقاً استراتيجياً ثقافيـاً يتـيح للنقـاد العـرب المعاصرين أن يشاركوا في الجهود النقدية العالمية المعاصرة ، وألا يقفوا موقـف المستهلكين لمنتجات الفكر العالمي .

وليس معني ذلك أننا ندعو إلي الانغلاق أو إلي تطبيق هذه النظريات كمـا هي في حياتنا النقدية المعاصرة بل ندعو إلي استثمارها واتخاذها سـنداً تاريخيـاً يقوي ثقتنا بأنفسنا ويرشدنا إلي هويتنا ، ويكشف عن خصائصنا الذاتية وتفكيرنـا المتفرد المبدع . فهذه النظريات كانت لها في العصور التي ظهرت فيهـا أهـدافها الخاصة المتمثلة في البحث في النص عن المعني أو عن التأثير أو عن الفصـاحة والبلاغة والإعجاز ، وكانت تلبي حاجات العصور التي ظهرت فيها وتجيب علـي

الأسئلة التي تطرحها وتسير حسب المستوي العقلي الذي يفكر فيه أبناء هذه العصور .

أما نحن في العصر الحاضر فلنا أهدافنا الخاصة وحاجاتنا الخاصة ، ولنا أسئلتنا التي تتلاءم مع العصر الذي نعيش فيه ، ومع المستوي العقلي الذي نفكر به ومع البيئة التي نعيش في ربوعها .

علي أن هناك ملاحظة جديرة بالتسجيل في ختام الحديث عن هذه النظريات العربية في قراءة النص ، وهي أن هذه النظريات في تطورها عبر القرون كانت قد تحولت من البساطة إلي التعقيد ، ومن التلقائية إلي التقعيد ، ومن المرونة إلي التصلب ، ومن النظر إلي روح النص وجوهره إلي التمسك بالشكل .

حتي تحولت في النهاية من مناهج ونظريات إلي مذاهب وقواعد ، وأخذت ملامح فلسفية وعقدية وأضاف المريدون في كل مذهب تعليلات جديدة وتفصيلات كثيرة ، ومن ثم تحولت القراءة اللغوية إلي تمارين نحوية ولغوية ، وتحولت القراءة التأويلية إلي شطحات صوفية وباطنية خرجت عن المألوف وانقطعت صلتها بالنص، وتحولت القراءة التجديدية التي ابتكرها الشافعي إلي قواعد فقهية أقرب إلي المنطق أطلق عليها (علم أصول الفقه) وتحول البديع إلي قوالب جافة وزخارف لفظية ، وازدادت المدرسة السلفية مغالاة فلم يكتف أتباعها بالاحتفاظ بقراءة السلف إنكار المجاز بل دخل أتباعها في حلبة الجدل العقلي حتي وصفوا كل صورة خيالية في الشعر العربي بأنها نوع من الكذب .

لقد اكتملت دورة التطور الثقافي لهذه النظريات القديمة في مجال قراءة النص بهذه الحلقة الأخيرة المنغلقة ، بل يمكن القول بأن الحضارة العربية في مجملها قد اكتملت دورة تطورها بحلقات ثقافية وعلمية مشابهة.

أهـم المصـادر والـمراجع

١- أحمد أمين . ضحى الإسلام .

الهيئة المصرية العامة للكتاب . مكتبة الأسرة سنه ١٩٩٨م .

٢- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (ابن تيمية): الإيمان

تحقيق : هاشم محمد الشاذلي .

دار الحديث القاهرة . د.ت

٣- أحمد بن علي (الخطيب البغدادي): تاريخ بغداد أو مدينة السلام

دار الكتاب العربي ، بيروت . د .ت

٤- أحمد بن يحيى المرتضى: المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل . تحقيق: توما أرنلد .

دار المعارف النظامية . حيدر آباد . الهند ١٣١٦ هـ

٥- أحمد يوسف علي: قراءة النص ، دراسة في الموروث النقدي

المركز الجامعي للطباعة . الزقازيق (مصر) ١٩٨٧ م

٦- أمين الخولي: مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب

الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٩٥ م .

٧- الحسن بن عبد الله بن سهل (أبو هلال العسكري): الصناعتين

تحقيق علي محمد البجاوي . ومحمد أبو الفضل إبراهيم

مكتبة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة . د.ت

٧- حسن ناظم وعلي حاكم (مترجمان):

نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية .

تحرير : جين ب تومبكنز

تأليف : نخبة من النقاد

مراجعة : محمد جواد حسن الموسوي

المشروع القومي للترجمة . المجلس الأعلى للثقافة . مصر سنة ١٩٩٩ م رقم ٧٣

٨- الحسين بن عبد الله (ابن سينا) الشفاء . الشعر

تحقيق عبد الرحمن بدوي الهيئة المصرية العامة للكتاب

٩- سامي سويدان (مترجم) نقد النقد . رواية تعلم

تأليف : ترفتيان تودروف

منشورات مركز الإنماء العربي بيروت ١٩٨٦م

١٠- سيزا قاسم: القارئ والنص ، العلامة والدلالة

المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ٢٠٠٢م

١١- شوقي جلال: (مترجم) جغرافية الفكر

تأليف : ريتشارد إي نيسبت

عالم المعرفة . الكويت رقم ٣١٢ سنة ٢٠٠٥م

١٢- طه حسين: البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر

مقدمة كتاب نقد النثر

لجنة التأليف والترجمة والنشر . مصر . سنة ١٩٣٧م

١٣- عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (القاضي عبد الجبار)
شرح الأصول الخمسة ، مكتبة وهبة د.ت
١٤- عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (القاضي الجبار) المغني.
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر (الدار المصرية للتأليف والترجمة) د.ت
١٥- عبد الحكيم راضي: نظرية اللغة في النقد الأدبي
المجلس الأعلى للثقافة مصر .
١٦- عبد العليم النجار: مذاهب التفسير الإسلامي
تأليف : اجنتس جولد تسيهر مكتبة الخانجي بالقاهرة ومكتبة المثنى ببغداد ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م
١٧- عبد الرحمن بن إسحاق (الزجاجي) مجالس العلماء
تحقيق عبد السلام محمد هارون. مكتبة الخانجي بالقاهرة . ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
١٨- عبد الرحمن بن كمال الدين أبو بكر بن عثمان (جلال الدين السيوطي)
الإتقان في علوم القرآن. مكتبة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة .د.ت.
١٩- عبد العزيز توفيق جاويد (مترجم):
حضارة الإسلام .
تأليف : جوستاف جرونيباوم
الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر. الألف كتاب رقم ٢سنة ١٩٩٤م.
٢٠- عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني: أسرار البلاغة .
تحقيق : هـ ريتر
مكتبة المتنبي . القاهرة . د.ت

٢١- عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني: دلائل الإعجاز

تحقيق : محمود محمد شاكر

الهيئة المصرية العامة للكتاب مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٠ م

٢٢- عبد الله بن السيد البطليوسي:

التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين

تحقيق : أحمد حسن كحيل وحمزة النشرتي

مكتبة المتنبي بالقاهرة . ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م

٢٣- عبد الله بن محمد المعتز بالله بن المتوكل العباسي:

البديع

تحقيق : إغناطيوس كراتشوفيسكي دار المسيرة . بيروت .د.ت

٢٤- عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكوفي الدينوري:

تأويل مختلف الحديث

تحقيق : محمد زهري النجار

دار الجيل - بيروت . ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م

٢٥- عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكوفي الدينوري:

أدب الكاتب

تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد نسخة مصورة - بيروت .د.ت

٢٦- عبد الله مسلم بن قتيبة الكوفي الدينوري:

تأويل مشكل القرآن

تحقيق : السيد أحمد صقر

دار التراث بالقاهرة . ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م

٢٧- علي أحمد سعيد (أدونيس):
الثابت والمتحول ، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب
الطبعة الأولي نسخة مصورة. بيروت د.ت.

٢٨- علي بن إسماعيل (أبو الحسن الأشعري):
مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين
تحقيق :هلمون ريتر
هيئة قصور الثقافة ، سلسلة الزخائر سنة ٢٠٠٠م

٢٩- علي بن الحسن بن هبة الله بن الحسين (ابن عساكر الدمشقي):
تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري
مكتبة دار الجيل بيروت ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م

٣٠- عمرو بن بحر الجاحظ (أبو عثمان الجاحظ):
البيان والتبيين
تحقيق : حسن السندوبي
دار إحياء العلوم - بيروت ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م

٣١- عمرو بن بحر الجاحظ (أبو عثمان الجاحظ):
الحيوان
تحقيق : عبد السلام محمد هارون مكتبة مصطفي البابي الحلبي بالقاهرة
د . ت

٣٢- لطفي عبد البديع:
التركيب اللغوي للأدب
بحث في فلسفة اللغة والاستطيقا
الشركة المصرية العالمية للنشر (لونجمان) ١٩٩٧م.

٣٣- قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغوي:
نقد الشعر
تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجي . مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٠م
٣٤- **محمد أحمد بن محمد (أبو الوليد بن رشد):**
تلخيص السفسطة
تحقيق محمد سليم سالم
مركز تحقيق التراث - دار الكتب والوثائق القومية مصر سنة ١٩٧٣م
٣٥- محمد بن إدريس الشافعي:
الرسالة
تحقيق : أحمد محمد شاكر
المكتبة العلمية بيروت .د.ت
٣٦- **محمد الأمين بن محمد المختار الجنكي:**
منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز
دار إحياء التراث العربي . بيروت ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م
٣٧- **محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام:**
ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ،
للرماني والخطابي وعبد القاهر
دار المعارف بمصر .د.ت
٣٨- **محمد رشيد رضا:**
تفسير المنار - الشيخ محمد عبده
الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩٠م

٣٩- محمد بن سلام الجمحي:
طبقات فحول الشعراء
تحقيق : محمود محمد شاكر
مطبعة المدني بالقاهرة .د.ت

٤٠- **محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر (أبو بكر الباقلاني):**
إعجاز القرآن
تحقيق : السيد أحمد صقر دار المعارف .د.ت

٤١- **محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (الشهرستاني):**
الملل والنحل
تحقيق : محمد سيد كيلاني
مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م

٤٢- **محمد بن عبد الله الزركشي:**
البرهان في علوم القرآن
تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم
دار التراث بالقاهرة .د.ت

٤٣- **محمود بن عمر الزمخشري(أبو القاسم جار الله الزمخشري):**
الكشاف في حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل
دار الفكر بالقاهرة .د.ت

٤٤- **محمد علي بن شيخ علي التهانوي:**
كشاف اصطلاحات الفنون
دار صادر. بيروت - نسخة مصورة د.ت

٤٥- **محمد عمارة:**
رسائل العدل والتوحيد
للحسن البصري والقاسم الرسي والقاضي عبد الجبار والشريف المرتضي
دار الهلال بالقاهرة .د.ت

٤٦- محمد بن عمر بن حسين، القرشي (الإمام الرازي):

التفسير الكبير

مكتبة المعارف - الرياض، د.ت

٤٧- محمد بن محمد بن طرخان (أبو نصر الفارابي):

كتاب العبارة

تحقيق محمد سليم سالم

الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٦م

٤٨- معمر بن المثنى التيمي (أبو عبيدة):

مجاز القرآن

تحقيق : محمد فؤاد سزكين مكتبة الخانجي بالقاهرة د.ت

٤٩- مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي:

الأشباه والنظائر

تحقيق : عبد الله شحاته

الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م

٥٠- نصر حامد أبو زيد:

مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن

الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ م

٥١- يحيي بن زياد الفراء:

معاني القرآن

تحقيق : أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار

الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠م.

هذا الكتاب

يبحث عن المناهج التى أفرزتها الحضارة العربية فى مجال قراءة النص لكى تكون بعداً استراتيجياً لنا الآن فى بحثنا عن مناهج تتلاءم مع ذوقنا وثقافتنا ؛ ليس بهدف الدعوة إلى الانغلاق على الذات أو عدم قبول الآخر، وإنما بهدف إثبات الذات والدفع بالأجيال المعاصرة الى المشاركة فى إنتاج المعرفة الإنسانية والعلم الإنسانى، والتوقف عن الوقوف عند حدود الإستهلاك

الفكرى أو التقبل السلبى للمنتجات الثقافية الجاهزة. ولا يكون ذلك إلا بالوعى بالذات من خلال النبش فى الذاكرة القومية عن مثل هذه المناهج ووصفها من منظور معاصر.

الكاتب

أ. د. عبد الرحيم الكردى

أستاذ النقد والأدب العربى الحديث

وعميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة قناة السويس

من مؤلفاته:

١- السرد فى الرواية المعاصرة	مكتبة الآداب بالقاهرة
٢- الراوى والنص القصصى	مكتبة الآداب بالقاهرة
٣- البنية السردية للقصة القصيرة	مكتبة الآداب بالقاهرة
٤- السرد ومناهج النقد	مكتبة الآداب بالقاهرة